ARISTOTELES METAPHYSIK

66
84 - 58
97
141
153

ARISTOTELES METAPHYSIK

INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN VON
ADOLF LASSON



JENA 1907
VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS

DRUCK DER HOF-
BUCHDRUCKEREI
IN RUDOLSTADT

DEM
INSTITUT GENEVOIS
IN DANKBARER EHRERBIETUNG
DARGEBRACHT

INHALTSANGABE

ERSTE ABTEILUNG/DIE HAUPTSTÜCKE

ZWEITE ABTEILUNG/DIE ANGEFÜGTEN STÜCKE

VORREDE

Läßt sich Aristoteles Metaphysik in deutscher Wiedergabe zu einem lesbaren und anziehenden Buche gestalten? Vielleicht mindestens zu einem lesbareren und anziehenderen, als es bisher vorliegt. Jedenfalls, ich hab' es gewagt, und jetzt mag man mich zausen. Ich habe lange genug gezögert, was ich in stillen Stunden für mich zurecht gemacht, der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, und vergebens auf den anderen gewartet, der kommen sollte. Erst nachdem auch der zuletzt Erhoffte völlig versagt hatte, habe ich mich entschlossen. Bessere würden's besser machen, das weiß ich; aber diese Besseren haben meistens Besseres zu tun. Vielleicht ist die Möglichkeit doch nicht ganz ausgeschlossen, daß das Grundbuch aller Wissenschaft, die diesen Namen verdient, zum allgemeinen Lesebuch für alle werde, die in deutscher Sprache philosophieren. Der Gewinn wäre unermeßlich, wenn jeder, der sich als Philosophen gibt, die in diesem Buche vorgetragenen Gedankengänge ernstlich erwogen hätte.

Aristoteles Metaphysik gebe ich in ihrem ganzen Umfange wieder; aber die Reihenfolge der einzelnen Teile, wie sie uns aus dem Altertum überliefert ist, ist nicht genügend begründet, um beibehalten werden zu müssen. Der allgemeinen Ansicht folgend, wie sie sich der Hauptsache nach übereinstimmend allmählich herausgebildet hat, habe ich die Bücher *A, B, Γ* und *E—Θ* nebst *Λ* als den einheitlichen Hauptkörper des Werkes bezeichnet und das Buch *α*, an dessen aristotelischem Ursprung nicht gezweifelt werden sollte, wie eine Art von Vorrede oder Eröffnungsvorlesung vorausgeschickt. Es nimmt dann eine ähnliche Stellung zu den Büchern der Metaphysik ein, wie die ersten 3 Kapitel der Nikomachischen Ethik zum Ganzen dieses Buches. Als eine Art von Anhang folgen dann im 2. Teil die „angefügten Stücke": die Bücher *I, K, M, N* und als letztes *Δ*. Die Meinung kann dabei

nicht sein, die ursprüngliche Form des Buches wiederherzustellen. Es ist selbst das fraglich, ob die im Altertum zusammengestellten Materialien jemals auf eine einheitliche Schrift angelegt gewesen sind. Jedenfalls, was uns unter dem Namen der Metaphysik vorliegt, ist ein Ganzes aus sehr verschiedenen Bestandteilen sehr verschiedenartigen Ursprungs: eigene Niederschriften des Aristoteles, teils stilistisch wie zur Veröffentlichung durchgebildet, teils nur skizziert behufs späterer reicherer schriftlicher Ausführung oder als Material für den mündlichen Vortrag. Dazu kommen, wie es scheint, Nachschriften der gehaltenen Vorlesungen durch die Zuhörer; Aristoteles mag sie durchgesehen, korrigiert oder gebilligt, als Vorlage für künftige Vorlesungen benutzt haben; auch das ist nicht ausgeschlossen, daß von Schülern gemachte Auszüge aus Aristotelischen Schriften unter diese Materialien geraten sind. Die astronomische Ausführung Λ, 8 schien am angemessensten als Anmerkung nach moderner Art am unteren Rande der Seite wiedergegeben zu werden. Es ist allerdings wahrscheinlicher, daß die Ausführung gar nicht für diese Stelle gedacht war, sondern ursprünglich eine Skizze für sich bildete, die der Redaktor an dieser Stelle einzuschieben für passend hielt, und die zu diesem Zwecke eine geeignete Umbildung erfahren hat. Über alle diese Dinge will ich mit niemanden streiten, der anderer Ansicht ist. Es genügt, wenn durch die hier gebotene Anordnung der Gedankenschatz des Buches dem Leser zugänglicher wird. Denn ob von Aristoteles selbst in dieser Form niedergeschrieben oder nicht: das Ganze trägt durchaus das Gepräge des aristotelischen Geistes und bildet ein vollgültiges Zeugnis nicht bloß für die Lehre, die Aristoteles vorgetragen hat, sondern meist auch für die Form, in der er sie vorgetragen hat.

In der Wiedergabe habe ich mich an die Ausgabe von W. Christ (Lipsiae, B. G. Teubner, 1895) angeschlossen. Wo ich mich von dem dort vorliegenden Texte entfernt habe, wird der Kundige diejenige der in dieser Ausgabe mitgeteilten Lesarten leicht erkennen, die ich vorgezogen habe. Nach eigener Vermutung habe ich nur an sehr wenigen Stellen mir den Text mit meist leichter Änderung so gestaltet, wie er dem Gedanken am nächsten zu entsprechen schien.

Es galt nicht, in deutscher Sprache die Eigentümlichkeiten der Form des vorliegenden Textes nachzubilden, was auch dann unratsam wäre, wenn es möglich scheinen könnte; die Aufgabe war vielmehr, den Gedankeninhalt so treu und richtig wiederzugeben, wie es mit den zu dieser Zeit vorhandenen Hilfsmitteln möglich ist, in einem Ausdruck, der dem Genius der deutschen Sprache und dem heutigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch gemäß ist und dem philosophisch geschulten Leser ein volles Verständnis ohne besondere Erläuterungen zugänglich macht. Wenigstens durch unbeholfenes Lallen oder durch der Sprache angetane Gewalt den Leser abzustoßen und anzuwidern, sollte vermieden werden. Wenn man mir nachweist, daß manche Stelle anders zu verstehen ist, als ich sie gefaßt habe, so werde ich darin eine Förderung für mich und für die Sache erblicken; was ich wünsche, ist nur das Zugeständnis, daß man in meiner Wiedergabe wenigstens wirklich überall deutlich erkennen kann, welchen Gedanken ich bei Aristoteles gefunden zu haben meine.

Seit der Zeit, wo Männer wie Trendelenburg und Bonitz, Waitz und Schwegler das Studium des Aristoteles gefördert haben, ist eine andere Stimmung aufgekommen. Aristoteles ist weniger beliebt; für Plato ist das Interesse lebendiger geblieben, sicher nicht ganz ohne erfreulichen Erfolg. Das sehr verdienstliche Werk von Heinrich Maier über die Syllogistik des Aristoteles büßt an Einfluß leider durch seinen Umfang ein. Könnte in den modernen Betrieb etwas mehr Scholastik getragen werden, so würde das, scheint es, überwiegend vorteilhaft wirken. Auch für uns noch und für alle Zeiten ist Aristoteles die notwendige Ergänzung zu Plato. Aristoteles weiß sich und gibt sich als Platoschüler; was er vorträgt, ist verbesserte platonische Lehre. Verbesserung aber heißt von je Polemik, und daß diese immer und bei allen frei von Heftigkeit oder herbem Spott sein könne, ist ausgeschlossen und wäre nicht einmal wünschenswert. Die Polemik gegen Plato ist nicht durch persönliches Belieben, sondern durch den Zwang der Sache die Form geworden, in der Aristoteles seine Lehre begründet hat. Die Geschichte wollte es so. Der Dualismus in seiner verführerischsten Form mußte durch den energischsten und konsequentesten Monismus des Geistes

den die Welt bis auf Hegel gesehen hat, endgültig aufgehoben werden. Das hat Aristoteles geleistet, und dadurch ist er im Verein mit seinem großen Lehrer und Geistesgenossen Plato der Lehrer aller menschlichen Geschlechter nach ihm geworden.

Vor allem muß dies betont werden: die Darstellung, die uns Aristoteles von der Lehre Platos zum Teil in polemischer Absicht gegeben hat, ist *die allein gesicherte Grundlage für unsere Kenntnis des platonischen Systems.* Wie liegt doch die Sache? Zwanzig Jahre lang ist Aristoteles in Platos Schule gewesen; er hat höchst wahrscheinlich manche seiner Einwendungen dem Meister selbst noch vortragen können und ihn zu Versuchen diesen Einwänden gerecht zu werden angeregt. Mit den bedeutendsten Anhängern Platos war er eng befreundet. Es können längstens dreizehn bis fünfundzwanzig Jahre nach Platos Tode gewesen sein, wo Aristoteles seine Polemik gegen Plato Zuhörern vorgetragen hat, die selbst durch Platos Schule gegangen, zum großen Teil eingefleischte Platoniker waren. Er hat sich dabei nachweisbar von Satz zu Satz solcher Worte und Wendungen bedient, die aus Platos Schriften oder aus seinen mündlichen Vorträgen entlehnt und allen geläufig waren. Wie würden ihm die Kenner auf die Finger geklopft haben, wenn er Mißverständnisse oder Entstellungen mit dreister Sicherheit für Platos Lehre ausgegeben hätte! Die Sache ist ganz undenkbar. Aber die Weisen der letzten Tage, die wissen es besser. 22 Jahrhunderte nach Plato wissen sie mehr von Platos Lehre, als sein größter Schüler zu seiner Zeit es als unmittelbarer Hörer gewußt hat. Aus einzelnen Sätzen einzelner platonischer Dialoge machen sie sich mit mehr oder minder Willkür ein Bild von Platos Lehre zurecht und messen daran die aristotelische Darstellung, um sie als grundfalsch, als Mißverständnis aus Unzulänglichkeit oder bösem Willen nachzuweisen. Aus Platos Schriften aber läßt sich die größte Verschiedenheit von Ansichten mit gleichem Rechte belegen. Plato hat Dialoge geschrieben; nun traut man dem größten, dem feinsten Meister des Stils, den die Menschheit je gesehen hat, die Urteilslosigkeit zu, zum Vortrage seiner Lehre die Form zu verwenden, die von allen die ungeeignetste ist. Plato zeichnet mit drama-

tischer Lebendigkeit Charaktere, Zustände und Richtungen, die er sich aussprechen läßt; nirgends spricht er selber zu uns. So wenig Sokrates wie der Eleat oder der Pythagoreer können ohne weiteres dafür gelten, Platos Lehre vorzutragen. Wenn die aufgeworfene Frage unerledigt bleibt, hat man ein Recht anzunehmen, Plato habe eine Lösung nicht gehabt? Wenn er anmutige Märchen, Allegorien, Gleichnisse vortragen läßt, darf man schließen, eine Antwort in begrifflichem Ausdruck zu geben sei er unvermögend gewesen? Wenn ein Begriff, ein Satz, eine Untersuchung in einem Dialog vorkommt, in einem andern, wo wir sie erwarten, nicht, hat es einen Sinn zu sagen, an der einen Stelle sei er noch nicht soweit in seiner Lehre gewesen, wie an der anderen? Plato ist unter allen Meistern der Satire, die die Welt gesehen hat, zugleich der heiterste und der grausamste; er liebt den Scherz und spinnt ihn aus; er kleidet am liebsten das Ernsteste in ein heiteres Gewand. Ist es nicht erheiternd zu sehen, wie das alles ganz ernsthaft genommen und wie aus witzigen, ja mutwilligen Wendungen weit hergeholte tiefsinnige Gedankengänge herausgeklaubt werden? Wenn über denselben Gegenstand in verschiedenen Dialogen verschiedene Ansichten vorgetragen werden, läßt sich das wirklich nur dadurch erklären, daß Plato inzwischen seine Lehre geändert hat? Das alles ist naives Mißverständnis. Es sollte ganz anders verfahren werden. Wenn wir des Aristoteles Zeugnisse wohl beachten, können wir auch in Platos Dialogen Platos Lehre wiederfinden, etwa wie wir aus den Äußerungen der Personen in Schillers Dramen, aus dem Gang der Handlung, aus der Gruppierung der Charaktere und aus ihren Schicksalen auf Schillers Ansichten und Gesinnungen schließen können. Man muß nur sorgfältig jeden Schritt in der Untersuchung, jede Wendung im Gespräch, jede Episode, jede Digression auf ihre Tendenz untersuchen, und man wird die Absicht richtig erfassen können, mit der der zeitige Zustand der Wissenschaft, die hauptsächlichen Probleme, die die Zeitgenossen beschäftigten, und der Weg zu ihrer Lösung in charakteristischen Bildern dargelegt oder angedeutet wird.

Es ist im heutigen Deutschland wirklich soweit gekommen,

daß es nützlich ist, ausdrücklich als unumstößliches Ergebnis der Wissenschaft festzustellen, was für den Verständigen sich von selbst versteht. Plato, der Verfasser der Republik und anderer geschätzter Dialoge, — was man davon nicht versteht, erklärt man am einfachsten für unecht, — ist in Wahrheit nicht in Schievelbein 1870 nach Christo, sondern nach den besten Quellen 427 vor Christo zu Athen geboren und nicht durch weise Männer in Marburg, sondern durch den weisen Sokrates von Athen in die Philosophie eingeführt worden. Er hat infolgedessen das Unglück gehabt, von Kants Kritik der reinen Vernunft während seiner ganzen Lebensdauer niemals etwas zu erfahren und von der ganzen Transzendentalphilosophie keine blasse Ahnung zu erlangen. Man mag Plato deshalb bedauern, ihm an seinem Ruhme etwas abziehen: aber die Tatsache steht fest und darf nicht geleugnet werden. Wenn es verwerflich ist, kein Transzendentalphilosoph im Kantischen Sinne nach Marburger Auffassung zu sein, so ist Plato mit Aristoteles ganz in der gleichen Verdammnis. Damit sei dieser eine Hauptpunkt der aristotelischen Metaphysik, die Polemik gegen Plato, besonnenerer Erwägung aufs neue empfohlen.

Ob die hier versuchte Wiedergabe der aristotelischen Metaphysik eine Übersetzung genannt werden darf, ob sie besser anders zu benennen ist, mögen andere sehen. Wenn sie sich nur als nützlich bewährt, ja, wenn sie nur den Weg weist, auf dem Tüchtigere besser zum Ziele gelangen können, so ist sie schon dadurch gerechtfertigt. Es ist gewiß ein Glück, aber auch eine Gefahr, wenn der Übersetzer in dem Text, den er wiedergeben will, seine eigenen Gedanken wiederzufinden meint. Hoffentlich habe ich, was ich Aristoteles sagen lasse, aus ihm heraus, nicht in ihn hinein gelesen. Gedacht ist diese Übertragung als ein allgemein verständlicher Kommentar. Es hätte sich dasselbe auch in einigen Bänden Quaestiones peripateticae sagen lassen; aber die Form, die hier gebraucht ist, schien doch einfacher und wirksamer. Bei weitem das Meiste wird in der hier vorliegenden Form sich selbst erklären. Für das, was auch so noch dunkel bleibt, mag das unschätzbare Meisterwerk des Kommentars von Bonitz eintreten. Wo ich von Bonitz ab-

gewichen bin, da muß der Zusammenhang erweisen, ob die Abweichung gerechtfertigt ist oder nicht. Die übrigen zum Verständnis dienlichen Notizen über Namen und Sachen findet der wißbegierige Leser in den geläufigen Werken über Geschichte der griechischen Philosophie; damit die Übertragung zu belasten, schien überflüssig. Die Stellen, wo ich dem Verständnis durch einen textfremden Zusatz nachgeholfen habe, sind äußerst selten. Eine Analyse des Gedankenganges im einzelnen müßte an anderem Orte gegeben werden; fruchtbar kann sie nur werden im Zusammenhange der Darstellung des aristotelischen Systems. So bitte ich denn, zunächst das hier Vorliegende mit der Nachsicht aufzunehmen, die dem nicht völlig unzulänglichen Vermögen gewährt werden darf, wo der Wille etwas Nützliches zu leisten wenigstens hier und da der Sache zustatten kommt. Eingerichtet habe ich mich nicht bloß auf das Bedürfnis der Anfänger, die nach Hilfsmitteln zum Verständnis sich umtun, sondern auch auf die Forschungslust der Kenner und Eingeweihten, die mit selbständiger Kritik eine fremde Auffassung zu beurteilen vermögen, um ihr gegenüber die eigene Auffassung zu behaupten oder zu berichtigen. Ich wüßte für diese Arbeit kein glücklicheres Los, als daß sie zu neuer Erörterung des Gegenstandes weithin wirkenden Anstoß gäbe.

Hegel hat einmal die Äußerung getan: „Das Beste bis auf die neuesten Zeiten . . . . . ist das, was wir von Aristoteles haben. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen; — was freilich schwer ist." Was Hegel fordert, habe ich zu leisten versucht. Was mir nicht gelungen ist, mag in der Schwierigkeit seine Entschuldigung finden. Vielleicht treibt es andere an, sich um die ernste Aufgabe ernsthaft zu bemühen, ob ihnen ein Erfolg beschieden ist, wo er mir versagt blieb. Das Ziel jedenfalls ist der angestrengtesten Mühe wert.

DIE BÜCHER DER METAPHYSIK UND IHRE HIER BEFOLGTE ANORDNUNG

VERMUTUNGEN ZUM TEXT

986a 30 Ἀλκμαίων νέος ἐπὶ . . . [Diels]

990a 25 τούτων ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει κατὰ τοῦτον τὸν τόπον τοῦτο ἤδη πλῆθος . . . . . ἑκάστοις· πότερον οὖν οὗτος . . .

993b 6 δύνασθαι ἢ ὅλον μὴ δύνασθαι καὶ μέρος ἔχειν

994b 1 ἀλλ' ἔστι τι μετὰ . . .

995a 18 φύσις καὶ τίς ἡ ἐπιζητουμένη ἐπιστήμη· οὕτω

995b 31 μᾶλλον ἔστι παρὰ

999a 13 ὕστερον ἔστι δ' ὅπου

1001b 14 ἀδιαίρετόν τι, καὶ οὕτως

1003b 12 μόνον περὶ τῶν

1009b 22 ἑκάστοτ' . . . . πολυπλάγκτων [Diels]

1011b 7 ἔτι εἰ πρός τι, πρὸς ἓν ἢ πρός τι ὡρισμένον

1011b 12 ἔσται δοξάζοντα τὸ δοξάζον.

1011b 19 στέρησις· ἡ δὲ στέρησις, ἀπόφασίς ἐστιν

1012a 16 ἀπόφασις δὲ τοῦ εἶναι τὸ μὴ εἶναι.

1018a 21 ἕξις· καὶ γὰρ οἷον ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ γενέσεις καὶ φθοραί, καὶ . .

1030b 10 ὁσαχῶς λέγεται τὸ ἕν, κυρίως λέγηται.

1031a 7 περιττοῦ· ἀλλ' εἰ, λανθάνει

1046a 7 γεωμετρίᾳ· καὶ

1047a 9 καὶ ἔτι οἷον

1048b 19 ἡ ἰσχνασία, αὐτὸ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐν κινήσει, μὴ ἐνυπαρχόντων ὧν

1048b 32 ᾗ κινεῖ τε καὶ κεκίνηκεν, ἀλλ' ἕτερον κινεῖ καὶ κεκίνηκεν.

1051b 25 τὸ δ' ἀγνοεῖν καὶ μὴ θιγγάνειν.

1055b 25 ἄρτιον, ἐπεὶ τὰ μὲν ἔχει . . . .

1062a 16 εἶναι ταὐτὸ καὶ μὴ [Apelt]

1062b 27 λευκοῦ, νῦν δὲ γεγενημένον μὴ λευκὸν ἐκ λευκοῦ, γίγνοιτ' ἂν . . .

1063a 20 εἶναι ἐν ἄλλῳ καὶ . . .

1068b 14 κίνησιν καὶ μὴ κίνησιν ἁπλῶς

1072a 14 ἐκεῖνο αὐτῷ [Bonitz] τε αἴτιον κἀκείνῳ ἄλλο·

1072a 24 ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἔστι, καὶ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν μέσον, ἔστι τοίνυν τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ,

1072a 26 κινεῖ δὲ ὧδε. τὸ ὀρεκτὸν . . .

1072b 20 ἑαυτὸν δὴ νοεῖ

1072b 28 φαμὲν δὴ τὸν θεὸν . . .

1074a 35 Σωκράτης δὲ τῇ ὕλῃ διαφέρει

1075a 22 τοιαύτη γάρ ἀρχὴ ἑκάστου αὐτῶν . . .

1075a 34 ἡ γὰρ ἀρχὴ ἡμῖν οὐδενὶ . . . .

1075b 24 ᾗ δὲ ἐναντίον, ἄγνοιά τις τοῦ ἐναντίου· τῷ δὲ πρώτῳ ἄγνωστον οὐδέν

1078a 10 τοῦτο γὰρ τὸ ἁπλοῦν ἐστίν·

1078a 28 ὑπάρχειν, τὸ κυβικόν.

1090a 18 πειρῶνται καὶ λέγειν

1091a 1 μεγάλου· ὡς καὶ τὰ μεγέθη ποιεῖ·

ERSTE ABTEILUNG

DIE HAUPTSTÜCKE

VORBEMERKUNG

Die Aufgabe der Wissenschaft, die auf Erforschung der Wahrheit gerichtet ist, darf man wohl in einer Beziehung als schwierig, in anderer Beziehung wieder als leicht bezeichnen. Ein Anzeichen davon ist schon dies, daß kein Denker zwar die Wahrheit in völlig zutreffender Weise zu erreichen, keiner aber auch sie völlig zu verfehlen vermag, sondern jeder wenigstens etwas vorzubringen weiß, was der Natur der Sache entspricht, und daß, wenn auch der einzelne sie gar nicht oder nur in geringem Maße trifft, doch aus dem Zusammenwirken aller sich schließlich ein gewisses Quantum des Wissens ergibt. Wenn es also etwas für sich hat, was man im Sprichwort sagt: ein rechter Schütze, der ein Scheunentor verfehlt! so würde in diesem Sinne die Aufgabe immerhin leicht sein. Daß man aber ganz wohl mit dem Teile fertig werden und doch am Ganzen scheitern kann oder umgekehrt, darin zeigt sich die Schwierigkeit der Sache. Es könnte freilich auch sein, daß der Grund der Schwierigkeit, die sich in doppelter Beziehung darstellt, weit weniger im Gegenstande als in uns selber liegt. Denn wie sich das Auge der Fledermaus zum Tageslicht verhält, so verhält sich das denkende Vermögen unseres Geistes zu den Gegenständen, die von Natur und an sich unter allen gerade die lichtvollsten sind.

Billigerweise haben wir denn auch dankbar zu sein, nicht bloß denen, deren Ansichten man wohl zu teilen vermöchte, sondern auch denen, deren Darlegungen der Sache minder gerecht werden; denn auch diese haben zum weiteren Fortgang ihren Beitrag geliefert und unsere Fähigkeiten geschult. Wäre Timotheos nicht gewesen, so würden wir manches nicht besitzen, was doch zum Schatze unserer musikalischen Lyrik gehört, und wieder, wäre Phrynis nicht gewesen, so würde Timotheos nicht gekommen sein. Es ist mit den Denkern, die sich wissenschaftlich um die Wahrheit bemüht haben, ganz dieselbe Sache. Da sind Leute, von denen wir gewisse Lehren überkommen haben, und wieder andere, die es möglich gemacht haben, daß jene aufgestanden sind.

Es hat wohl seinen guten Grund, wenn man die Philosophie als die Wissenschaft bezeichnet, die die Wahrheit sucht. Denn das Ziel, nach dem

das rein theoretische Verhalten ringt, ist die Wahrheit, wie das Ziel der Praxis die Anwendung ist. Diejenigen, die sich in der Praxis bewegen, haben auch dann, wenn sie untersuchen, wie die Sache an sich beschaffen ist, nicht das Ewige im Auge, sondern das, was für ein anderes und was für den Augenblick von Bedeutung ist.

Die Wahrheit aber wissen wir nicht, wo wir nicht den Grund der Sache wissen. Jegliches nun stellt seinen Begriff um so reiner dar, je mehr es den Grund bildet für das, was andere Dinge mit ihm gemein haben. So stellt uns das Feuer am reinsten die Wärme dar; denn es ist der Grund der Wärme auch für die anderen Dinge. Und so stellt denn auch das am reinsten die Wahrheit dar, was im Abgeleiteten den Grund dafür bildet, daß es wahr ist. Darum müssen also auch die Prinzipien dessen, was ewig ist, am meisten Wahrheit enthalten. Denn sie sind nicht bloß zuzeiten wahr und haben den Grund ihres Wahrseins nicht in etwas außer sich, sondern sie sind der Grund dafür, daß das andere wahr ist. Die Stufenfolge der Abhängigkeit im Sein ist also zugleich das Maß für den Grad der Wahrheit.

2 Jedenfalls, soviel steht fest, daß es einen obersten Grund gibt und die Gründe dessen was ist nicht ins Unendliche verlaufen können, weder im Sinne einer unendlichen Reihe, noch in dem von unendlich vielen Arten von Gründen. Denn was zunächst die Materie als Grund anbetrifft, so ist es ausgeschlossen, daß das eine ins Unendliche aus dem anderen, z. B. Organisches aus Erde, Erde aus Luft, Luft aus Feuer entstehe, ohne daß es darin einen Abschluß gäbe. Und ebenso ist es bei der bewegenden Ursache ausgeschlossen, daß z. B. ein Mensch durch die Luft, diese durch die Sonne, die Sonne durch den Streit in Bewegung gesetzt würde, ohne ein letztes abschließendes Glied. Dasselbe gilt nun auch von der Zweckursache. Auch hier kann es nicht ins Unendliche so fortgehen, so daß das Spazierengehen zum Zwecke der Gesundheit, diese zum Zwecke des Glückszustandes, der Glückszustand wieder zu anderem Zwecke diente und so immerfort das eine seinen Zweck in einem anderen fände. Und mit dem begrifflichen Grunde verhält sich's nicht anders.

Wenn man nämlich ein Mittleres hat, das zwischen einem Endgliede und einem Anfangsgliede liegt, so ist notwendig das Anfangsglied der Grund für das, was auf dasselbe folgt. Denn sollten wir sagen, was von den dreien der Grund ist, so würden wir als solchen doch wohl das Anfangsglied bezeichnen, sicher nicht das Endglied, das als letztes nicht Grund der andern sein kann; aber auch nicht das Mittelglied, das Grund nur nach der einen

Richtung hin ist. Dabei macht es keinen Unterschied, ob es sich bei diesem Aufsteigen von der Folge zum Grunde um ein einziges Mittelglied oder um eine Mehrheit von Mittelgliedern handelt, und ob solche Mehrheit eine unendliche oder eine endliche Anzahl ausmacht. Ist es eine in diesem Sinne des Immerweitergehens unendliche Anzahl, und überhaupt, handelt es sich um eine unendliche Reihe, so haben alle Glieder derselben in gleicher Weise die Stellung von Mittelgliedern bis zu dem hin, von dem die Betrachtung ausgeht. Gäbe es also kein erstes Glied, so gäbe es überhaupt nichts, was als Grund gelten könnte. Andererseits aber, wenn nun in der Richtung von oben her ein erstes Glied vorhanden ist, so ist es ebensowenig möglich, nach unten hin vom Grunde zur Folge ins Unendliche fortzugehen, so daß etwa das Feuer den Grund des Wassers, dieses den Grund der Erde und so fort immer wieder jedes den Grund für eine andere Gattung bildete. Denn daß etwas in einem anderen seinen Grund hat, das kann zweifache Bedeutung haben — von dem, was man ein bloß zeitliches Nacheinander nennt, wie etwa auf die isthmischen Spiele die olympischen folgen, ist hier nicht die Rede — es kann also ein Geschehen bedeuten, entweder so wie aus dem Kinde, das sich verändert, ein Mann wird, oder so wie aus Wasser Luft entsteht. Wir sagen, aus dem Kinde werde der Mann, indem aus dem Werdenden das Gewordene, aus dem sich Entwickelnden das fertig Entwickelte wird. Denn immer gibt es ein Dazwischenliegendes, wie zwischen Sein und Nichtsein das Werden, so zwischen dem, was ist und dem was nicht ist, das was wird. Wer eine Sache lernt, der ist ein Wissender im Werden, und das meint man, wenn man sagt, daß einer aus einem Lernenden ein Wissender wird. Wenn dagegen etwas so entsteht wie aus Wasser Luft, dann entsteht das eine, während das andere vergeht. In jenem Falle ist der Übergang kein wechselseitiger; aus dem Manne wird nicht wieder ein Kind. Denn da entsteht nicht etwas erst aus dem Prozeß des Werdens, sondern es bleibt etwas nach dem Prozeß bestehen. So geht auch der Tag aus dem Morgen hervor, sofern er nach ihm kommt, und deshalb kann man auch nicht sagen, daß der Morgen aus dem Tage hervorgehe. Im anderen Falle dagegen geht wechselseitig jedes in das andere über. Das aber ist in beiden Fällen ausgeschlossen, daß es so ins Unendliche fortgehe: im ersteren Falle, weil das, was in der Mitte liegt, notwendig an ein Ziel gelangen muß, im anderen Falle, weil der Übergang von dem einen zu dem anderen führt, und der Untergang des einen der Aufgang des anderen ist.

Zugleich ist damit die Notwendigkeit gegeben, daß das erste Glied ewig

sein muß und nicht vergänglich sein kann. Denn da der Prozeß des Werdens nicht nach oben hin sich ins Unendliche erstreckt, so ergibt sich, daß dasjenige, was zugrunde geht, wenn es den Grund für ein anderes bildet, nicht der oberste Grund sein kann. Zweitens aber gibt es auch einen obersten Zweck, einen solchen, der nicht Mittel für anderes, sondern für den alles andere Mittel ist. Damit also, daß es einen solchen letzten Zweck gibt, ist der Fortgang ins Unendliche ausgeschlossen. Gäbe es kein solches letztes Glied, so gäbe es überhaupt keine Zweckursache. Vielmehr, diejenigen, die den Fortgang ins Unendliche setzen, heben damit, ohne sich dessen bewußt zu sein, den Begriff des Zweckmäßigen völlig auf. Und doch würde kein Mensch sich an irgend eine Tätigkeit heranwagen, wenn er nicht die Aussicht hätte, damit an ein Ziel zu gelangen; und gäbe es solche Leute, so würde es ihnen am gesunden Menschenverstande fehlen. Denn wer Verstand hat, der hat bei seiner Betätigung immer einen Zweck im Auge, und dieser ist das Endziel; denn Zweck heißt gar nichts anderes als Endziel.

Aber weiter, auch der begriffliche Grund läßt sich nicht immer wieder auf eine andere Bestimmung zurückführen, die ihrem Begriffe nach die umfassendere wäre. Denn der zugrunde liegende Begriff hat immer ein Sein in höherem Sinne, der abgeleitete dagegen hat kein eigenes Sein. Wo aber kein Anfangsglied existiert, da existiert auch kein Abgeleitetes. Ferner heben diejenigen, die den Fortgang ins Unendliche zulassen, auch das Wissen auf. Denn es ist kein Wissen möglich, so lange man nicht bis zu den letzten nicht weiter zerlegbaren Gliedern gelangt ist. Und so gäbe es auch kein Erkennen. Denn wie sollte es möglich sein, das was so ins Unendliche fortgeht zu denken? Es ist damit nicht etwa wie bei der Linie, die eine immer weitere Teilung ohne Ende zuläßt; denken aber kann man auch sie nicht, wenn man nicht mit dem Einteilen innehält. Deshalb wird niemand, der die ins Unendliche verlaufende Linie betrachten will, ihre Abschnitte zählen wollen. Aber auch die Materie ist man gezwungen im bewegten Objekt zu erfassen, und nichts was ins Unendliche verläuft hat ein wirkliches Sein. Wäre dem nicht so, so wäre doch der Begriff der Unendlichkeit selber nicht unendlich.

Nun aber noch der andere Fall. Gesetzt, die *Arten* des Grundes wären ihrer Anzahl nach unendlich, so würde es auch auf diese Weise kein Erkennen geben. Denn wir glauben den Gegenstand dann zu kennen, wenn wir seine Gründe erkannt haben; es ist aber schlechthin eine Unmöglichkeit, das was in immer weiterem Fortgang ins Unendliche verläuft, in begrenzter Zeit zu durchmessen.

Was den Vortrag der Wissenschaft anbetrifft, so erhält er seinen Charakter durch die geistige Beschaffenheit der Zuhörer. Denn je nachdem wir vorbereitet sind, erwarten wir, daß man zu uns rede; was dawider anläuft, das erscheint uns nicht angemessen, sondern je mehr es von dem uns Geläufigen abweicht, in desto höherem Grade finden wir es schwer verständlich und fremdartig. Das uns Geläufige wird uns auch leichter zu erfassen. Wie groß die Macht der geläufigen Vorstellungen ist, das zeigen die Gesetze, bei denen das in mythischer und kindlich einfältiger Form Ausgedrückte vermöge der Macht der herrschenden Vorstellungen größeren Einfluß auf die Gemüter ausübt, als es klare Erkenntnis je vermöchte. Die einen nun verstehen den Vortragenden nicht, wenn er nicht in der Weise der Mathematik redet, die anderen nicht, wenn er die Sache nicht durch Beispiele deutlich macht; wieder andere fordern die Anführung von Dichterstellen als Belegen. Die einen wollen alles in streng begrifflicher Form vorgetragen haben, die anderen fühlen sich durch die strenge Form beängstigt, teils weil sie dabei nicht folgen können, teils weil die Haarspalterei sie langweilt. Denn allerdings hat begriffliche Strenge das an sich, und sie macht deshalb wie bei der juristischen Formulierung von Urkunden so auch bei Vorträgen den Eindruck pedantischer Unfreiheit. Darum ist eine vorausgehende Unterweisung, wie man jede Form des Vortrags aufzunehmen hat, wohl angebracht; denn es hätte keinen Sinn, die Wissenschaft und die Methode des Vortrags der Wissenschaft beides zugleich studieren zu wollen. Ist doch jedes von beiden schon an sich nicht leicht zu erfassen. Eine begriffliche Strenge aber wie in der Mathematik darf man nicht in allen Wissenschaften verlangen; sie hat ihre Stelle nur in der Wissenschaft vom Immateriellen. Daher ist sie auch nicht die Methode der Wissenschaft von der realen Welt. Denn was zur realen Welt gehört, das ist alles im Grunde mit Materie verbunden. Man muß sich also zunächst darüber klar werden, was das Universum und was die Wissenschaft vom Universum bedeutet. Dadurch erlangt man dann auch die Einsicht, was Gegenstand der Wissenschaft vom Realen ist, sowie ob die Betrachtung der Gründe und Prinzipien einer einzigen Wissenschaft oder einer Mehrheit von Wissenschaften angehört.

EINLEITUNG

I. AUSGANGSPUNKT UND ZIEL DER WISSENSCHAFT

Allgemein in der menschlichen Natur liegt der Trieb nach Erkenntnis. Das zeigt sich schon in der Freude an der sinnlichen Wahrnehmung, die auch abgesehen von Nutzen und Bedürfnis um ihrer selbst willen geschätzt wird, und vor allem der Gesichtswahrnehmung. Denn nicht bloß zu praktischem Zweck, sondern auch ohne jede derartige Rücksicht legt man auf die Gesichtswahrnehmung im ganzen und großen einen höheren Wert als auf jede andere, und zwar deshalb, weil gerade sie vom Gegenstande die deutlichste Erkenntnis vermittelt und eine Fülle von unterscheidenden Beschaffenheiten an ihm erschließt.

Wahrnehmungsvermögen haben die lebenden Wesen von Natur; bei einigen von ihnen aber läßt das Wahrgenommene keine dauernde Erinnerung zurück, dagegen wohl bei anderen. Die letzteren sind deshalb die intelligenteren und zum Lernen befähigteren im Vergleich mit denen, die das Vermögen der Erinnerung nicht besitzen. Geschickt, aber ohne das Vermögen zu lernen, sind diejenigen, die der Gehörswahrnehmung ermangeln, wie die Bienen und etwaige andere Gattungen von Wesen, die diese Eigenschaft mit ihnen teilen. Diejenigen dagegen, bei denen zu der Erinnerung auch noch diese Art von Wahrnehmungen hinzutritt, besitzen damit auch die Fähigkeit zu lernen.

Die anderen Arten der lebenden Wesen nun leben in Vorstellungen und Erinnerungsbildern und bilden Erfahrungen nur in geringerem Maße; dem Menschen dagegen eignet bewußte Kunst und Überlegung. Beim Menschen bildet sich auf Grund der Erinnerung die *Erfahrung*, indem die wiederholte und erinnerte Wahrnehmung eines und desselben Gegenstandes die Bedeutung einer einheitlichen Erfahrung erlangt. Die Erfahrung hat an sich schon eine gewisse Verwandtschaft mit Wissenschaft und bewußter Kunst, und vermittelst der Erfahrung bildet sich denn auch beim Menschen Wissenschaft und Kunst; denn, wie *Polus* ganz richtig bemerkt, Erfahrung hat die Kunst hervorgebracht, Mangel an Erfahrung liefert dem Zufalle aus.

Bewußte Kunst entsteht, wo auf Grund wiederholter erfahrungsmäßiger Eindrücke sich eine Auffassung gleichartiger Fälle unter dem Gesichtspunkte der Allgemeinheit bildet. Indem wir feststellen, daß dem Kallias, als er an dieser Krankheit litt, dieses bestimmte Mittel zuträglich war, und dem Sokrates auch, und ebenso mehreren anderen einzelnen, machen wir eine Erfahrung. Der Satz aber, daß allen unter diese Bestimmung Fallenden und begrifflich zu einer Gattung Gehörigen, die an dieser bestimmten Krankheit, etwa an Verschleimung oder an Gallensucht oder an hitzigem Fieber litten, eben dasselbe zuträglich gewesen ist, — dieser Satz bildet dann eine *Theorie*.

Wo es sich nun um praktische Zwecke handelt, tritt der Unterschied von Erfahrung und Theorie nicht so hervor; wir sehen nur, daß die Erfahrenen eher noch häufiger das Richtige treffen, als diejenigen, die zwar im Besitze der Theorie sind, aber keine praktische Erfahrung besitzen. Der Grund ist der, daß die Erfahrung Kenntnis der Einzelheit, die Theorie Kenntnis des Allgemeinen ist, das praktische Verhalten und das Hervorbringen aber sich immer in der Einzelheit bewegen. Denn nicht einen Menschen überhaupt kuriert der Arzt, oder doch nur gemäß einer der Bestimmungen, die dem Patienten zukommen, sondern den Kallias oder den Sokrates oder ein anderes Individuum, dem das gleiche Prädikat, die Bestimmung Mensch zu sein, zukommt. Wenn also einer die Theorie besitzt ohne die Erfahrung, und das Allgemeine kennt, aber das darunter fallende Einzelne nicht kennt, so wird er in der Praxis oftmals fehlgreifen. Denn Gegenstand der Praxis ist das Einzelne.

Gleichwohl nimmt man an, daß der Theorie die Erkenntnis und das praktische Verständnis in höherem Grade innewohne als der Erfahrung, und man hält den Theoretiker für einsichtsvoller als den Praktiker, sofern Einsicht jedem in um so höherem Maße eignet, als der Grad seiner Erkenntnis ein höherer ist, und zwar weil der eine die ursächlichen Zusammenhänge versteht, der andere nicht. Denn der Praktiker weiß wohl das Daß, aber nicht das Warum; der Theoretiker aber weiß das Warum und den Kausalzusammenhang. So stellen wir denn den Arbeitsleiter höher und trauen ihm eine höhere Erkenntnis auch des Einzelnen zu als dem einfachen Arbeiter, weil jener die Gründe des Verfahrens durchschaut, dieser aber den unbeseelten Wesen gleicht, die tätig sind, ohne zu wissen, was sie tun, gleich dem Feuer, welches brennt, ohne es zu wissen. Die nicht mit Verstand begabten Wesen sind jedes nach seiner Art tätig auf Grund natürlicher Anlage; jene Arbeiter sind tätig auf Grund ihrer Gewöhnung und Übung; die Arbeitsleiter aber haben die höhere Einsicht nicht in dem Maße

als sie mehr praktische Übung besitzen, sondern in dem Maße, als sie die Theorie bemeistert haben und die ursächlichen Zusammenhänge kennen. Schließlich ist dies das Kennzeichen des Wissenden, daß er andere zu unterweisen vermag, und aus diesem Grunde nennen wir die Theorie in höherem Grade wissenschaftlich als die bloße Erfahrung. Denn jene vermag andere zu unterweisen, diese nicht.

Sinnliche Wahrnehmungen ferner als solche läßt man nicht als Wissenschaft gelten. Freilich geben sie im eigentlichsten Sinne Kenntnis des Einzelnen; aber sie geben keine Einsicht in die Gründe; so z. B. nicht, warum das Feuer wärmt, sondern nur, daß es wärmt. Zunächst also ist es wohl verständlich, daß derjenige, der irgend ein praktisches Verfahren über die gemeinmenschlichen Wahrnehmungen hinaus erfand, von den Menschen bewundert wurde, nicht bloß weil seine Erfindung wertvoll, sondern weil er selber einsichtsvoll war und sich den andern überlegen zeigte; und ferner, daß, wenn eine Mehrzahl von solchen praktischen Veranstaltungen erfunden wurde, und unter diesen solche, die dem Bedürfnis, und andere, die der Ergetzung dienten, die Erfinder der letzteren für geistvoller als die Erfinder der ersteren galten, weil die von ihnen gewonnenen Einsichten nicht dem bloßen Bedürfnis dienten. Daher kommt es denn, daß man, nachdem eine Fülle derartiger Veranstaltungen bereits ersonnen war, nunmehr zur Auffindung der reinen Erkenntnisse überging, die nicht für die Ergetzung und auch nicht für das Bedürfnis da sind, und zwar an denjenigen Orten, wo man der Muße genoß. So ist die mathematische Theorie zuerst in Ägypten ausgebildet worden; denn dort war dem Stande der Priester Muße vergönnt.

In unserer „Ethik" haben wir den Unterschied zwischen praktischer Kunst, Wissenschaft und den andern verwandten Begriffen näher bestimmt. Der Zweck, um dessen willen wir den Gegenstand hier behandeln, ist der, zu zeigen, daß nach allgemeiner Ansicht das, was man wirkliche Wissenschaft nennt, auf *die letzten Gründe und Prinzipien* geht. Darum schreibt man, wie wir vorher dargelegt haben, dem Praktiker ein höheres Maß von Wissenschaft zu als denjenigen, die nur irgend welche sinnliche Wahrnehmungen gemacht haben, ein höheres Maß dem Theoretiker als dem Praktiker, dem Arbeitsleiter als dem Arbeiter, und der reinen Theorie ein höheres Maß als der praktischen Handhabung. Daraus ergibt sich der Schluß, daß *Wissenschaft die Erkenntnis von irgend welchen Gründen und Prinzipien sein muß.*

2 Da es nun diese Wissenschaft ist, deren Wesen wir ermitteln wollen, so

wird zu fragen sein, welche Art von Gründen und welche Art von Prinzipien es ist, deren Erkenntnis die Wissenschaft ausmacht. Vielleicht kann eine Erwägung der Vorstellungen, die man mit dem Begriffe des wissenschaftlichen Mannes verbindet, uns die Antwort darauf erleichtern.

Die Vorstellung, die man sich vom wissenschaftlichen Manne macht, ist nun erstens die, daß er alles weiß, soweit es möglich ist, ohne doch die Kenntnis aller Einzelheiten zu besitzen; zweitens, daß er auch das Schwierige zu erkennen vermag, also das was gewöhnlichen Menschen zu wissen nicht leicht fällt. Die bloße Sinneswahrnehmung gehört nicht dahin; sie ist allen gemeinsam und deshalb leicht und hat mit Wissenschaft nichts zu schaffen. Weiter, daß auf jedem Wissensgebiete derjenige mehr eigentliche Wissenschaft habe, dessen Gedanken die strengere begriffliche Form haben und zur Belehrung anderer die geeigneteren sind. Man hält ferner diejenige Wissenschaft, die um ihrer selbst willen und bloß zum Zwecke des Erkennens getrieben zu werden verdient, in höherem Grade für Wissenschaft als die, die nur durch ihren Nutzen empfohlen ist, und ebenso in höherem Grade diejenige, die geeigneter ist, eine beherrschende Stellung einzunehmen, als die bloß dienende. Denn der wissenschaftliche Mann, meint man, dürfe nicht die Stellung eines Geleiteten, sondern müsse die des Leitenden einnehmen und nicht von einem anderen seine Überzeugung empfangen, sondern selber den minder Einsichtigen ihre Überzeugung vermitteln.

Damit wären die geläufigen Ansichten über die Wissenschaft und ihre Vertreter bezeichnet und aufgezählt. Was nun das erste betrifft, so muß notwendigerweise die Eigenschaft, ein Wissen von allem zu haben, dem am meisten zukommen, der die Kenntnis des *Allgemeinen* besitzt. Denn dieser weiß damit zugleich in gewissem Sinne alles, was unter dem Allgemeinen befaßt ist. Dieses, das am meisten Allgemeine, möchte aber auch zugleich das sein, was den Menschen so ziemlich am schwersten zu erkennen ist, denn es liegt von dem sinnlichen Bewußtsein am weitesten ab. Die strengste Form ferner haben die Erkenntnisse, die sich am unmittelbarsten auf die letzten Prinzipien beziehen. Denn begrifflich strenger sind diejenigen, die aus einfacheren Prinzipien abfließen, als diejenigen, die allerlei Hilfsanschauungen heranziehen; so die Arithmetik gegenüber der Geometrie. Aber auch zur Unterweisung anderer geeigneter ist diejenige Wissenschaft, die die Gründe ins Auge faßt; denn diejenigen bieten wirkliche Belehrung, die von jeglichem die Gründe anzugeben wissen. Daß aber Wissen und Verständnis ihren Wert in sich selbst haben, das ist am meisten bei derjenigen

Wissenschaft der Fall, deren Gegenstand der am meisten erkennbare ist. Denn wer das Wissen um des Wissens willen begehrt, der wird die Wissenschaft vorziehen, die es im höchsten Sinne ist, und das ist die Wissenschaft von dem Gegenstande, der am meisten erkennbar ist; am meisten erkennbar aber sind die obersten Prinzipien und Gründe. Denn vermittelst ihrer und auf Grund derselben erkennt man das andere, nicht aber erkennt man sie vermittelst dessen, was unter ihnen befaßt ist. Die oberste Herrscherin aber unter den Wissenschaften und in höherem Sinne zum Herrschen berechtigt als die dienende, ist diejenige, die erkennt, zu welchem *Zwecke*, jegliches zu geschehen hat. Dies aber ist in jedem einzelnen Falle das Gute und in der Welt als Ganzem das absolute Gut.

Aus allem, was wir dargelegt haben, ergibt sich, daß es eine und dieselbe Wissenschaft ist, auf die der Name, dessen Bedeutung wir ermitteln wollen, anwendbar ist. Es muß diejenige sein, die sich mit den obersten Gründen und Prinzipien beschäftigt, und unter diese Gründe gehört auch das Gute und der Zweck. Daß sie dagegen nicht auf praktische Zwecke gerichtet ist, ersieht man auch aus dem Beispiel der ältesten Philosophen. Wenn die Menschen jetzt, und wenn sie vor alters zu philosophieren begonnen haben, so bot den Antrieb dazu die Verwunderung, zuerst über die nächstliegenden Probleme, sodann im weiteren Fortgang so, daß man sich auch über die weiter zurückliegenden Probleme Bedenken machte, z. B. über die Mondphasen oder über den Lauf der Sonne und der Gestirne wie über die Entstehung des Weltalls. Wer nun in Zweifel und Verwunderung gerät, der hat das Gefühl, daß er die Sache nicht verstehe, und insofern ist auch der, der sich in mythischen Vorstellungen bewegt, gewissermaßen philosophisch gestimmt; ist doch der Mythus auf Grund verwunderlicher Erscheinungen behufs ihrer Erklärung ersonnen. Wenn man also sich mit Philosophie beschäftigte, um dem Zustande des Nichtverstehens abzuhelfen, so hat man offenbar nach dem Wissen gestrebt, um ein Verständnis der Welt zu erlangen, und nicht um eines äußerlichen Nutzens willen. Dasselbe wird durch einen weiteren Umstand bezeugt. Diese Art von Einsicht nämlich begann man erst zu suchen, als die Menge dessen, was dem Bedürfnis, der Bequemlichkeit oder der Ergetzung dient, bereits vorhanden war. Offenbar also treibt man sie um keinerlei äußeren Nutzens willen. Sondern wie wir sagen: ein freier Mann ist der, der um seiner selbst willen und nicht für einen anderen da ist, so gilt es auch von dieser Wissenschaft. Sie allein ist freie Wissenschaft, weil sie allein um ihrer selbst willen getrieben wird.

Insofern dürfte man vielleicht mit Recht sagen, daß ihr Besitz über des Menschen Natur hinaus liegt. Denn vielfach ist die Natur des Menschen unfrei, und nach Simonides kommt Gott allein jenes Vorrecht zu; für den Menschen aber, meint er, sei es ein Vorwurf, sich nicht auf diejenige Wissenschaft zu beschränken, die für ihn paßt. Wenn man nun etwas auf die Dichter geben darf und es wirklich in der Götter Art liegt, neidisch zu sein, so ist es verständlich, daß dies in diesem Punkte am meisten zutrifft, und daß alle, die zu hoch hinaus wollen, daran zugrunde gehen. Aber weder hat es einen Sinn, daß die Gottheit neidisch sei — vielmehr geht es auch hier nach dem Sprichwort: Viel lügen die Sänger zusammen; — noch soll man eine andere Wissenschaft suchen, die wertvoller wäre als diese. Vielmehr ist sie die göttlichste und erhabenste, und diesen Wert hat sie allein, und sie hat ihn in doppelter Beziehung. Denn göttlich ist erstens die Wissenschaft, die Gott am meisten eigen ist, und ebenso wäre göttlich zweitens die, die das Göttliche zum Gegenstande hätte. Dieser Wissenschaft allein nun kommt beides zu. Denn daß Gott zu den Gründen gehört und Prinzip ist, ist selbstverständlich, und andererseits besitzt nur Gott diese Wissenschaft, oder doch Gott im höchsten Grade. Nötiger mögen also alle andern Wissenschaften sein als diese; wertvoller als sie ist keine.

Übrigens muß in gewissem Sinne diese Wissenschaft, wenn wir sie besitzen, uns in die entgegengesetzte Stimmung versetzen, als die war, mit der wir sie im Anfang suchten. Denn, wie es oben hieß, den Ausgangspunkt bildet bei allen die Verwunderung, daß die Sache sich wirklich so verhalten sollte. So staunen die Leute unter den Raritäten die Automaten an, solange sie noch nicht den Mechanismus durchschaut haben. So verwundert man sich über die Wendepunkte des Sonnenlaufs oder über die Inkommensurabilität zwischen der Diagonale und der Seite des Quadrats. Zuerst erscheint es jedermann verwunderlich, daß es etwas geben sollte, was auch mit dem kleinsten gemeinsamen Maße nicht gemessen werden kann. Zuletzt aber kommt es ganz anders, und wie es im Sprichwort heißt, daß das, was nachkommt, das Bessere ist, so geschieht es auch hier, wenn man nur erst über den Gegenstand unterrichtet ist. Denn ein geometrisch gebildeter Kopf würde sich über nichts mehr verwundern, als wenn die Diagonale auf einmal kommensurabel sein sollte.

Damit wäre denn die Frage erledigt, welches die Natur der Wissenschaft ist, die wir suchen, und welches das Ziel, das unserer Untersuchung und unserem gesamten Verfahren gesteckt ist.

II. DIE LEHRE VON DEN PRINZIPIEN BEI DEN FRÜHEREN

3 Unser Ergebnis war, daß die Wissenschaft das, was im prinzipiellsten Sinne Grund ist, zum Ausgangspunkte zu nehmen hat. Denn dann behaupten wir die Erkenntnis eines Gegenstandes zu besitzen, wenn wir ihn auf seinen letzten Grund zurückzuführen glauben.

Vom Grunde aber sprechen wir in vierfacher Bedeutung. Als Grund bezeichnen wir einmal die *Substanz* und den Wesensbegriff; hier wird die Frage nach dem Warum auf den *Begriff* als das Letzte zurückgeführt; Grund und Prinzip aber ist die abschließende Antwort auf diese Frage. Zweitens bezeichnen wir als Grund die *Materie* und das *Substrat,* drittens den *Anstoß,* von dem die Bewegung ausgeht, viertens das gerade Entgegengesetzte, das Wozu und das Gute als den *Zweck,* auf den alles Geschehen und alle Bewegung hinzielt.

In unserer „Physik" haben wir darüber ausreichend gehandelt. Gleichwohl wollen wir hier auch diejenigen heranziehen, die in der Untersuchung über das Seiende und in der philosophischen Wahrheitsforschung unsere Vorgänger gewesen sind. Offenbar nehmen auch diese gewisse Gründe und Prinzipien an; es wird uns also eine Förderung für unsere gegenwärtige Untersuchung gewähren, wenn wir sie befragen. Denn entweder werden wir bei ihnen noch eine weitere Art des Grundes finden oder im anderen Falle in der Beruhigung bei den eben aufgezählten Arten uns bekräftigt fühlen.

A: DIE ÄLTEREN PHILOSOPHEN

Von den ältesten Philosophen nun waren die meisten der Ansicht, daß die Ursachen von materieller Art allein als die Prinzipien aller Dinge zu gelten hätten. Das, woraus alle Dinge stammen, woraus alles ursprünglich wird und worin es schließlich untergeht, während die Substanz unverändert bleibt und sich nur in ihren Akzidenzen wandelt, dies bezeichnen sie als das Element und als das Prinzip der Dinge. Daher ist es ihre Lehre, daß es so wenig ein Entstehen als ein Vergehen gibt; bleibt doch jene Substanz stets erhalten. So sagen wir ja auch von Sokrates, daß ihm weder schlechthin ein Entstehen zukommt, wenn er schön oder wenn er kunstver-

ständig wird, noch ein Untergehen, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil ja das Substrat, Sokrates selbst, fortbesteht. Und so ist es mit allem andern auch. Denn notwendig muß eine Substanz da sein, sei es nur eine oder mehr als eine, woraus das andere wird, während sie selbst fortbesteht.

Was dagegen die Anzahl und die nähere Bestimmung eines derartigen Prinzips betrifft, so findet sich darüber keineswegs bei allen die gleiche Ansicht. *Thales,* der erste Vertreter dieser Richtung philosophischer Untersuchung, bezeichnet als solches Prinzip das Wasser. Auch das Land, lehrte er deshalb, ruhe auf dem Wasser. Den Anlaß zu dieser Ansicht bot ihm wohl die Beobachtung, daß die Nahrung aller Wesen feucht ist, daß die Wärme selber daraus entsteht und davon lebt; woraus aber jegliches wird, das ist das Prinzip von allem. War dies der eine Anlaß zu seiner Ansicht, so war ein andrer wohl der Umstand, daß die Samen aller Wesen von feuchter Beschaffenheit sind, das Wasser aber das Prinzip für die Natur des Feuchten ausmacht.

Manche nun sind der Meinung, daß schon die Uralten, die lange Zeit vor dem gegenwärtigen Zeitalter gelebt und als die ersten in mythischer Form nachgedacht haben, die gleiche Annahme über die Substanz gehegt hätten. Diese bezeichneten Okeanos und Tethys als die Urheber der Weltentstehung und das Wasser als das, wobei die Götter schwören; sie nennen es Styx wie die Dichter. Denn am heiligsten gehalten wird das Unvordenkliche, und der Eid wird beim Heiligsten geschworen. Ob nun darin wirklich eine so ursprüngliche Ansicht über die Substanz zu finden ist, das mag vielleicht nicht auszumachen sein. Jedenfalls von Thales wird berichtet, daß er diese Ansicht von der obersten Ursache aufgestellt habe. Den *Hippon* wird man nicht leicht sich entschließen, unter diese Denker einzureihen; dazu ist sein Gedankengang doch zu unentwickelt.

Anaximenes sodann und *Diogenes* setzen vor das Wasser und als das eigentliche Prinzip unter den einfachen Körpern die Luft, *Hippasos* von Metapont und *Heraklit* von Ephesus das Feuer; *Empedokles* aber kennt vier Elemente, indem er zu den genannten die Erde als das vierte hinzufügt. Diese, meint er, seien das beständig Bleibende; sie entständen nicht, sondern verbänden sich nur in größerer oder geringerer Masse zur Einheit und lösten sich wieder aus der Einheit. *Anaxagoras* von Klazomenae dagegen, der ihm gegenüber dem Lebensalter nach der frühere, seinen Arbeiten nach der spätere war, nimmt eine unendliche Vielheit von Urbestandteilen an. So ziemlich alles, was aus gleichartigen Teilen besteht nach der Art von Wasser oder Feuer, entstehe und vergehe allein durch

Mischung und Scheidung; ein Entstehen und Vergehen in anderem Sinne habe es nicht, sondern bleibe ewig.

Demzufolge müßte man annehmen, es gebe nur *eine* Art des Grundes, diejenige die man als den materiellen Grund bezeichnet. Als man aber in diesem Sinne weiter vorging, zeigte die Sache selbst den Forschern den Weg nach vorwärts und zwang sie weiter zu suchen. Denn gesetzt, alles Entstehen und Vergehen vollziehe sich noch so sehr an einem Substrat, ganz gleich ob dieses nur eines oder eine Mehrheit ist, so entsteht die Frage, warum das geschieht und was der Grund dafür ist. Denn das Substrat bewirkt doch nicht selber seine Veränderung. Wie beispielsweise weder das Holz noch das Erz den Grund dafür abgibt, daß das erstere oder das letztere sich verändert; es ist nicht das Holz, was das Bett, und nicht das Erz, was die Bildsäule macht, sondern ein drittes ist die Ursache der Veränderung. Dieses dritte suchen aber heißt eine zweite Art des Grundes, nämlich, wie wir uns ausdrücken würden, den Anstoß suchen, aus dem die Bewegung stammt.

Diejenigen nun, die ganz im Anfang sich mit der Untersuchung beschäftigten und das Substrat als eines setzten, sahen die Schwierigkeit darin noch gar nicht. Dagegen gab es unter denjenigen, die die Einheit der Substanz lehrten, einige, die gewissermaßen von dieser Frage überwältigt, die Bewegung in diesem Einen und in der gesamten Natur geradezu leugneten, nicht bloß was das Entstehen und Vergehen anbetrifft, — denn darüber herrschte von Anfang an und bei allen nur die eine Ansicht, — sondern auch, was jede andere Art von Veränderung betrifft; und darin besteht was sie Eigentümliches haben. Keiner indessen von denen, die die Einheit des Alls lehrten, kam zu der Einsicht, daß eine derartige Ursache anzunehmen sei, es sei denn etwa *Parmenides*, und dieser doch auch nur insofern, als er nicht bloß eine, sondern im Grunde zwei Ursachen setzt. Denjenigen, die eine Vielheit des Seienden annehmen, ist diese Einsicht eher erreichbar, z. B. denen, die das Warme und das Kalte, oder das Feuer und die Erde als Prinzipien setzen. Ihnen dient zur Erklärung das Feuer als das mit bewegender Kraft ausgestattete Wesen, Wasser aber und Erde und was sonst dahin gehört, als der Gegensatz dazu.

Nachdem diese Männer mit ihrer Ansicht von den Prinzipien vorausgegangen waren, sahen sich andere Denker, da die früheren Annahmen zur Erklärung der Natur des Wirklichen nicht ausreichten, von der Wahrheit selbst, wie wir uns ausgedrückt haben, gezwungen, dasjenige Prinzip zu suchen, das sich unmittelbar anschloß. Denn daß die Zweckmäßigkeit

und die Wohlordnung, die sich im wirklichen Sein und im Prozessieren der Dinge vorfindet, zur Ursache das Feuer oder die Erde oder etwas anderes von derselben Art habe, das ist weder an sich denkbar, noch kann man jenen Männern eine solche Ansicht zutrauen. Dem Ohngefähr aber und dem Zufall diese Wirkung zuzutrauen, war auch keine mögliche Annahme. Wenn daher ein Mann auftrat, der erklärte, es stecke Vernunft, wie in den lebenden Wesen, so in der Natur, und Vernunft sei der Urheber der Welt und aller Ordnung in der Welt, so erschien dieser im Vergleich mit den Forschern vor ihm wie ein Nüchterner unter Faselnden. Daß diesen Gedankengang *Anaxagoras* mit Bestimmtheit ergriffen hat, wissen wir; es ist aber Grund zu der Annahme, daß *Hermotimos* von Klazomenae ihn schon vorher angedeutet hat.

Diejenigen nun, die so denken, sehen die Ursache der Zweckmäßigkeit zugleich als das Prinzip des Seienden an, und zwar so, daß sie darin auch
den Antrieb für die Bewegung der Dinge finden. Man könnte nun wohl auf 4
die Vermutung kommen, *Hesiod* habe zuerst einem derartigen Prinzip nachgeforscht, oder wer sonst die Liebe oder das Begehren im Seienden zum Prinzip gemacht hat. Zu diesen gehört auch *Parmenides;* denn in der Schilderung der Entstehung des Alls sagt er:

„Eros ersann er zuerst, den Obersten unter den Göttern."

Hesiod aber sagt:

„Chaos entstand von allem zuerst; es wurde dann weiter
Gaea mit weitem Gefild,
Eros zugleich, der weit vor allen Unsterblichen vorglänzt."

Sein Gedanke war dabei offenbar, es müsse dem Seienden eine Ursache innewohnen, die die Dinge bewege und zustande bringe. Die Entscheidung darüber, wem von diesen Männern die Priorität gebühre, mag gestattet sein späterer Erörterung vorzubehalten.

Da aber in der Natur wie das Zweckmäßige auch der Gegensatz des Zweckmäßigen, und nicht bloß Ordnung und Schönheit, sondern auch Unordnung und Häßlichkeit begegnete, ja das Gute vom Schlechten, das Treffliche vom Geringwertigen überwogen zu werden schien, so führte ein anderer die Liebe und den Haß als Ursachen ein, jene für das eine und diesen für das andere. Denn wenn man der Sache nachgeht und bei *Empedokles* den Gedankeninhalt, nicht den noch unbeholfenen Gedankenausdruck ins Auge faßt, so wird man finden, daß was er meint die Liebe ist als die Ursache des Guten und der Haß als die Ursache des Schlechten. Wenn also

jemand behauptete, in gewissem Sinne setze schon *Empedokles,* und er als der erste, das Schlechte und das Gute als Prinzipien, so möchte er wohl das Richtige treffen, sofern die Ursache alles Guten das Gute an sich, die Ursache alles Schlechten das Schlechte an sich ist.

Diese Männer haben, wie gesagt, und bis soweit zwei von den Ursachen, die wir in unserer „Physik" genauer bestimmt haben, berührt: die materielle Ursache und die bewegende Ursache, freilich in unsicherer und unbestimmter Weise, ähnlich wie es im Kampf bei den Ungeübten vorkommt. Denn diese schlagen um sich und verüben dabei wohl auch manchen guten Hieb, freilich nicht vermöge ihrer Geschicklichkeit; ebenso scheint es, daß auch jene kein volles Bewußtsein haben über das, was sie sagen. Denn es macht ganz den Eindruck, als machten sie von ihrem Satze so gut wie keinen oder nur einen ganz dürftigen Gebrauch. *Anaxagoras* verwendet die Vernunft als Deus ex machina für die Weltbildung, und wenn ihm die Frage zu schaffen macht, aus welchem Grunde etwas notwendig ist, dann zieht er sie heran; für das übrige was geschieht macht er eher alles andere verantwortlich als die Vernunft. Und *Empedokles* macht zwar von seinen Ursachen einen reichlicheren Gebrauch als jener, doch auch er nicht in dem Maße und nicht in der Weise, daß er eine volle Übereinstimmung in seinen Ausführungen herzustellen wüßte. Wenigstens ist es bei ihm vielfach die Liebe, welche die Scheidung, und der Haß, der die Verbindung stiftet. Denn wenn das All unter der Einwirkung des Hasses in seine Elemente zerfällt, so wird eben damit das Feuer und ebenso jedes der anderen Elemente jedes in sich zur Einheit verbunden; wenn sie aber durch die Wirkung der Liebe sich unter einander zur Einheit verbinden, so kann es nur so geschehen, daß die Teile sich aus der bisherigen Verbindung lösen.

Jedenfalls hat *Empedokles* im Gegensatze zu seinen Vorgängern zuerst diese Ursache so eingeführt, daß er sie spaltete, und die Ursache der Bewegung nicht als einheitlich gefaßt, sondern als gedoppelt und gegensätzlich. Er hat außerdem als der erste die materiell gedachten Elemente in der Vierzahl gesetzt. Indessen macht er doch wieder nicht vollen Ernst mit der Vierzahl, sondern behandelt sie so, als wären es bloß zwei, auf der einen Seite das Feuer, und dem gegenüber Erde, Luft und Wasser als eine zweite Klasse. Wer genauer zusieht, wird das aus seinem Gedichte entnehmen.

In der dargelegten Weise also hat *Empedokles* die Prinzipien aufgefaßt und in solcher Zahl sie aufgeführt. Dagegen lehrt nun *Leukippos* und sein Schüler *Demokritos,* Elemente seien das Volle und das Leere; jenes be-

zeichnen sie als das Seiende, dieses als das Nichtseiende, das Volle und Dichte nämlich als das Seiende, das Leere und Dünne als das Nichtseiende. Deshalb behaupten sie auch, das Nichtseiende sei ebensowohl wie das Seiende, und das Leere ebensowohl wie das Körperliche; diese sind also nach ihnen die Ursachen des Seienden im Sinne der Materie. Und so wie diejenigen, die die allem zugrunde liegende Substanz als eine setzen, das andere aus den Affektionen der Substanz erklären, indem sie Verdichtung und Verdünnung als die Grundformen dieser Affektionen bezeichnen, auf dieselbe Weise lehren auch diese, daß die Unterschiede an den Substanzen die Ursache für das übrige seien. Solcher Unterschiede gibt es nach ihnen drei: Gestalt, Anordnung und Lage. Die Unterschiede in den Dingen lägen nur daran, wie jegliches bemessen sei, wie eines das andere berühre und wie die Teile gewendet seien. Das Maß ergibt die Gestalt, die Berührung die Anordnung und die Wendung die Lage. So sind A und N von Gestalt verschieden, AN von NA durch die Anordnung, Z von N durch die Lage. Die Frage nach der Bewegung aber, woher sie und wie sie an die Dinge kommt, haben auch sie ganz ähnlich wie die anderen ohne sich über sie den Kopf zu zerbrechen beiseite liegen lassen.

B: PYTHAGOREER UND ELEATEN

So viel ist es, was über die beiden in Rede stehenden Ursachen frühere Denker in Angriff genommen haben.

Unter diesen nun und noch vor ihnen haben die *Pythagoreer,* wie man sie nennt, sich mit dem Studium der Mathematik beschäftigt und zunächst diese gefördert; in dieser heimisch geworden, haben sie sodann die Prinzipien derselben zu Prinzipien des Seienden überhaupt machen zu dürfen geglaubt. Da nun unter den Prinzipien der Mathematik der Natur der Sache nach in erster Linie die Zahlen stehen, so glaubten sie in den Zahlen mancherlei Gleichnisse für das was ist und was geschieht zu finden, und zwar hier eher als in Feuer, Erde oder Wasser. So bedeutete ihnen eine Zahl mit bestimmten Eigenschaften die Gerechtigkeit, eine andere Seele und Vernunft, wieder eine andere den rechten Augenblick, und so fand sich eigentlich für alles ein Gleichnis in einer Zahl. Da sie nun auch darauf aufmerksam wurden, daß die Verhältnisse und Gesetze der musikalischen Harmonie sich in Zahlen darstellen lassen, und da auch alle anderen Erscheinungen eine natürliche Verwandtschaft mit den Zahlen zeigten, die Zahlen

aber das erste in der gesamten Natur sind, so kamen sie zu der Vorstellung, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden und das gesamte Weltall sei eine Harmonie und eine Zahl. Was sich nur irgend wie an Übereinstimmungen zwischen den Zahlen und Harmonien einerseits und den Prozessen und Teilen des Himmelsgewölbes und dem gesamten Weltenbau andererseits auftreiben ließ, das sammelten sie und suchten einen Zusammenhang herzustellen; wo ihnen aber die Möglichkeit dazu entging, da scheuten sie sich auch nicht vor künstlichen Annahmen, um nur ihr systematisches Verfahren als streng einheitlich durchgeführt erscheinen zu lassen. Ich führe nur ein Beispiel an. Da sie die Zehn für die vollkommene Zahl halten und der Meinung sind, sie befasse die gesamte Natur der Zahlen in sich, so stellen sie die Behauptung auf, auch die Körper, die sich am Himmel umdrehen, seien zehn an der Zahl, und da uns nur neun in wirklicher Erfahrung bekannt sind, so erfinden sie sich einen zehnten in Gestalt der Gegenerde. Wir haben darüber an anderer Stelle eingehender gehandelt.

Die Absicht, in der wir uns hier mit ihnen beschäftigen, ist die, auch bei ihnen nachzusehen, was sie denn nun für Prinzipien setzen und wie sie sich den von uns genannten Arten des Grundes gegenüber verhalten. Es zeigt sich, daß auch sie ein Prinzip annehmen in der Gestalt der Zahl und zwar als Materie des Seienden und als Eigenschaften und Zustände desselben; als Elemente der Zahl aber setzen sie das Gerade und Ungerade, als unbegrenzt das eine, das andere als begrenzt, die Einheit aber als beiden gleich zugehörig, zugleich gerade und ungerade; die Zahl aber lassen sie aus der Einheit stammen, und das gesamte Weltall bezeichnen sie, wie gesagt, als Zahlen.

Andere, die eben dieser Schule angehören, bestimmen dann die Prinzipien als in der Zehnzahl vorhanden und ordnen sie nach Paaren: Grenze und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades, eins und vieles, rechts und links, männlich und weiblich, Ruhe und Bewegung, gerade und krumm, Licht und Finsternis, gut und schlecht, Quadrat und Oblongum. Diesen Weg scheint auch *Alkmaeon* von Kroton einzuschlagen, mag er nun von jenen, oder jene von ihm diesen Gedanken übernommen haben. Was sein Zeitalter betrifft, so war Alkmaeon ein Jüngling, als Pythagoras schon ein Greis war; seine Lehre aber war der eben dargelegten nahe verwandt. Seine Behauptung ist nämlich, die menschlichen Angelegenheiten seien durchgängig ein Zwiespältiges; doch faßt er die Gegensätze nicht wie jene in bestimmter Ordnung, sondern er zählt sie auf, wie es eben kommt: weiß

und schwarz, süß und bitter, gut und schlecht, groß und klein. Über das übrige warf er seine Äußerungen hin ohne alle genauere Bestimmung, während die Pythagoreer die Gegensätze nach Zahl und Art festlegten. Aus beiden gemeinsam läßt sich so viel entnehmen, daß die Prinzipien des Seienden in Gegensätze zerfallen; die Zahl und Art dieser Gegensätze aber findet man nur bei den Pythagoreern bezeichnet. Wie sich indessen diese Anschauung mit den von uns bezeichneten Arten des Grundes in Verbindung bringen läßt, darüber läßt sich aus ihnen nichts entnehmen, was klar und deutlich ausgedrückt wäre. Indessen hat es den Anschein, als ob sie die Elemente nach Art materieller Prinzipien fassen; wenigstens lassen sie die Substanz aus denselben als aus innewohnenden zusammengesetzt und gebildet sein.

Das Beigebrachte reicht aus, um den Gedankengang der älteren Denker, die eine Mehrheit von Elementen der Natur annahmen, klarzulegen. Nun gibt es aber andere, die das All als ein einheitliches Wesen aufgefaßt haben, freilich auch diese nicht alle in derselben Weise, weder was den inneren Wert ihrer Ansichten noch was die Auffassung der Einheit anbetrifft. Insbesondere für den Gegenstand unserer gegenwärtigen Betrachtung, die Lehre von den Arten des Grundes, kommt eine Erwägung ihrer Ansichten gar nicht in Betracht. Denn wenn einige unter den Naturphilosophen, die das Seiende als Eines setzen, gleichwohl dieses Eine als die Materie für den Prozeß des Werdens auffassen, so haben die anderen nicht die gleiche, sondern eine ganz verschiedene Auffassung. Jene nehmen noch die Bewegung als zweites hinzu und lassen das All werden; diese nennen es unbeweglich. Indessen als zum Gegenstande unserer gegenwärtigen Untersuchung gehörig, läßt sich doch soviel bezeichnen: *Parmenides* scheint die Einheit als begriffliche zu fassen, *Melissus* als materielle. Jener bezeichnet sie deshalb als begrenzt, dieser als unbegrenzt. *Xenophanes,* der der erste Einheitslehrer war — denn Parmenides soll sein Schüler gewesen sein —, hat darüber nichts Bestimmtes gesagt und scheint sich für keine von beiden Auffassungen erklärt zu haben; im Hinblick auf das Weltall als Ganzes aber behauptet er, das Eine sei Gott. Bei der Frage, die uns jetzt beschäftigt, dürfen wir also wie gesagt diese aus den Augen lassen, vornehmlich die beiden, deren Gedankengang überdies einigermaßen grobkörnig ist, Xenophanes und Melissos, während Parmenides doch irgendwie einen tieferen Blick zu zeigen scheint. Da er nämlich der Ansicht ist, daß von einem Nichtsein neben dem Sein zu reden unmöglich sei, sieht er sich zu der Annahme gezwungen, das Seiende sei Eines, und es gebe nichts außer ihm —

wir haben eingehender darüber in unserer „Physik" gehandelt; da er sich aber gezwungen sieht, sich auf die Erscheinungen einzulassen, und das Eine als dem Begriffe, die Vielheit aber als der sinnlichen Wahrnehmung angehörig faßt, so setzt er doch wieder eine Zweiheit von Ursachen und eine Zweiheit von Prinzipien, das Warme und das Kalte, wobei er an Feuer und Erde denkt. Auf die Seite des Seienden stellt er das Warme, auf die Seite des Nichtseienden das Kalte.

Nach dem bisher Ausgeführten haben wir von den Denkern, die sich bereits früher mit diesem Probleme beschäftigt haben, so viel entnommen, daß die ältesten sich das Prinzip als körperlich gedacht haben, — denn Wasser, Feuer und dergleichen sind körperlicher Art, — und zwar haben die einen nur eines, die anderen eine Mehrheit solcher körperlichen Prinzipien angenommen, doch so, daß beide Richtungen sie sich als materielle Ursachen vorstellten. Ferner haben wir gesehen, daß einige zu dieser materiellen Ursache noch die bewegende Ursache, und zwar die letztere als einheitlich oder als zwiespältig gesetzt haben. Bis zu den italischen Denkern haben, wenn wir von diesen absehen, die anderen weniger eingehend darüber gehandelt, nur daß sie wie gesagt auf die Verwendung zweier Prinzipien verfallen sind, und zwar so, daß sie das eine derselben, die bewegende Ursache, die einen als einfach, die anderen als zwiefach setzen. In gleicher Weise haben die Pythagoreer die Prinzipien als eine Zweiheit angenommen; aber sie sind, und das ist ihre Eigentümlichkeit, darüber insoweit hinausgegangen, als sie das Begrenzte und das Unbegrenzte einerseits, das Eine andererseits nicht als Prädikate anderer Wesenheiten, wie des Feuers oder der Erde oder anderer von gleicher Art ansahen, sondern das Unbegrenzte als solches und das Eine als solches zur Substanz dessen machten, wovon sie ausgesagt werden, und deshalb die Zahl als die Substanz von allem bezeichneten. Indem sie über diese Frage sich in diesem Sinne entschieden, begannen sie auch das begriffliche Wesen zu erörtern und zu bestimmen, verfuhren aber dabei allerdings in hohem Grade arglos. Die Bestimmungen, die sie gaben, waren nicht aus der Tiefe geschöpft; das erste Beste, bei dem sich die von ihnen aufgestellte Bestimmung vorfand, erklärten sie für die Substanz der Sache. Ihr Verfahren war wie das eines Menschen, der das Doppelte und die Zweizahl deshalb für eines und dasselbe ausgeben wollte, weil das Prädikat doppelt zuerst bei der Zweiheit begegnet. Und doch bedeutet es augenscheinlich nicht dasselbe doppelt sein oder zwei sein; sonst müßte das Eine vieles sein, eine Folgerung, die sich bei ihnen auch wirklich herausstellte.

So viel ist es, was man den älteren Denkern und den weiter folgenden entnehmen kann.

C: PLATO

Nach den philosophischen Lehren, die wir bisher behandelt haben, kam 6
das platonische System, das sich in den meisten Beziehungen den früheren anschloß, daneben aber auch manches Eigentümliche und von der Philosophie der Italiker Abweichende aufwies.

In seiner Jugend zuerst mit Kratylos vertraut und in die Lehre des Heraklit eingeweiht, wonach alles Sinnliche sich in stetem Flusse befindet und keine wissenschaftliche Erkenntnis zuläßt, hielt Plato an dieser Überzeugung auch später fest. Dann wandte er sich dem *Sokrates* zu, der die Fragen des sittlichen Lebens behandelte, die Fragen des natürlichen Daseins unberührt ließ, in jenen nach den allgemeinen Begriffen suchte, und als der Erste das wissenschaftliche Denken in der Definition der Begriffe seinen Abschluß finden ließ. So kam *Plato* zu der Ansicht, daß es sich im wissenschaftlichen Verfahren um andere Objekte als um das Sinnliche handle, durch die Überlegung, daß von dem Sinnlichen, das in steter Umwandlung begriffen sei, es unmöglich sei einen allgemeingültigen Begriff zu bilden. Dieses in Begriffen Erfaßbare nannte er Ideen; das Sinnliche aber, meinte er, liege außerhalb derselben und empfange nur nach ihnen seine Benennung; denn in der Form der Teilnahme an den Ideen habe die Vielheit dessen, was nach ihnen benannt wird, sein Sein. An dieser „Teilnahme" ist nun nur der Ausdruck neu. Denn schon die Pythagoreer lehrten, das Seiende sei durch „Nachahmung" der Zahlen; Plato aber lehrt, es sei durch Teilnahme an den Ideen. Welcher Begriff indessen mit jener Teilnahme oder mit dieser Nachahmung zu verbinden sei, das haben sie als offene Frage stehen lassen. Außerdem kennt Plato noch als ein drittes zwischen dem Sinnlichen und den Ideen die mathematischen Objekte, die sich von dem Sinnlichen dadurch unterscheiden, daß sie ewig und unbeweglich sind, von den Ideen aber dadurch, daß sie jede in unbestimmter Vielheit gleichartiger Exemplare existieren, während die Idee als solche ein schlechthin Einheitliches für sich sei. Da er aber die Ideen als die Ursachen des Anderen betrachtet, so gelten ihm die Elemente derselben für die Elemente alles Seienden. So setzte er das Groß-und-Kleine als Prinzip im Sinne der Materie und das Eine im Sinne der Substanz; aus jenem beständen der Teilnahme an dem Einen zufolge die Ideen.

Darin, daß er das Eine als Substanz faßte und das Eine und die Zahlen

nicht bloß von anderem ausgesagt werden ließ, näherte er sich der Ausdrucksweise der Pythagoreer, und ebenso darin, daß er die Zahlen als die Ursachen für die Wesenheit des Übrigen ansah. Dagegen ist dies das Eigentümliche bei ihm, daß er das Unbegrenzte nicht als Einheit sondern als Zweiheit faßt und das Groß-und-Kleine zu seinen Elementen macht, ferner, daß er die Zahlen neben die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände getrennt von ihnen stellt, während jene die Zahlen als die Dinge selbst und das Mathematische nicht als ein Mittleres zwischen den Ideen und den Dingen ansehen. Dies, daß er das Eine und die Zahlen neben die Dinge stellt im Gegensatze zu den Pythagoreern, sowie die Einführung der Ideen ergab sich ihm aus dem Hinblick auf das begriffliche Denken — denn seine Vorgänger hatten sich mit Dialektik noch nicht befaßt; — daß er aber das den Ideen Entgegengesetzte als eine Zweiheit faßte, ergab sich ihm daraus, daß sich die Zahlen, von den ursprünglichen, den Primzahlen und den ungeraden, abgesehen, aus jener Zweiheit wie aus einer Art von formbarem Stoff leicht erzeugen lassen. Gleichwohl zeigt die erfahrungsmäßige Wirklichkeit das Gegenteil, und die Konstruktion ist wenig annehmbar. Man läßt aus derselben Materie eine Vielheit von Dingen hervorgehen, die Idee dagegen soll nur ein einziges Mal erzeugen; in Wirklichkeit kommt aus *einer* Materie nur ein einziger Tisch; der aber, der die Form heranbringt, ist selbst nur einer und wird doch der Urheber einer Vielheit. Ganz ähnlich ist es im Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen. Denn das Weib wird durch *eine* Begattung befruchtet, der Mann hingegen vermag viele Weiber zu befruchten. Und doch müßten rechtmäßigerweise jene Anschauungen an diesen Vorgängen ihre Illustration finden.

Das nun sind die Bestimmungen, die *Plato* über den Gegenstand unserer Untersuchung gegeben hat. Aus unserer Darstellung ergibt sich, daß er nur zwei Prinzipien, ein begriffliches und ein materielles, verwendet; — denn die Ideen sind die Ursachen der begrifflichen Bestimmtheit für die Dinge, und das Eins ist diese Ursache für die Ideen; — und auf die Frage, was die Materie ist, die als Substrat dient, und auf Grund deren im Sinnlichen von Ideen, in den Ideen vom Einen die Rede ist, antwortet er, sie sei eine Zweiheit, das Groß-und-Kleine. Den Grund des Guten und des Schlechten, des Zweckmäßigen und des Zweckwidrigen hat er in den beiden Elementen gefunden, in dem einen die Ursache des Zweckmäßigen, in dem andern die Ursache des Gegenteils, eine Erklärung, um die sich, wie oben nachgewiesen, schon einige der älteren Philosophen, wie *Empedokles* und *Anaxagoras*, bemüht hatten.

III. ERGEBNISSE AUS DEN LEHREN DER FRÜHEREN UND KRITIK

Nur in aller Kürze und den Hauptzügen nach haben wir die Männer, welche von den Prinzipien und von der Wesenserkenntnis gehandelt haben, und die verschiedenen Auffassungen, die sie dabei geleitet haben, an uns vorüberziehen lassen. Doch haben wir soviel daraus ersehen, daß von denen, die über Prinzip und Ursache sprechen, keiner etwas beigebracht hat, was nicht unter dem von uns in unserer „Physik" genauer Bezeichneten mitbefaßt wäre, daß vielmehr alle augenscheinlich auf eben diese Bestimmungen, wenn auch unsicher, hindeuten. 7

Zunächst also begegnen wir dem *materiellen Prinzip*, das sich bei manchen findet, mögen sie es nun als eines oder als eine Vielheit, als körperlich oder als unkörperlich nehmen. Dahin gehört *Plato*, der das Groß-und-Kleine, und die italischen Philosophen, die das Unbegrenzte zum Prinzip machen; dahin *Empedokles*, der Feuer, Erde, Wasser und Luft, und *Anaxagoras*, der die unendliche Anzahl der Homöomerien dafür setzte. Wie alle die Genannten, so haben ein Prinzip von materieller Art auch diejenigen aufgestellt, die die Luft oder das Feuer oder das Wasser oder ein anderes, was dichter als Feuer, aber dünner als Luft ist, an die Stelle setzen; in der Tat haben manche als oberstes Element etwas von der Art des zuletzt Genannten angenommen.

Diese nun haben nur die eine Art von Ursachen genannt; andere haben auch noch eine zweite Art, die *bewegende Ursache*, ins Auge gefaßt. So diejenigen, die die Freundschaft und den Streit oder die Vernunft oder die Liebe zum Prinzip erheben. Die dritte Art, die *begriffliche*, die Wesensursache, hat mit Bestimmtheit niemand bezeichnet, am ehesten noch haben es die Vertreter der Ideenlehre getan. Denn die Ideen und in den Ideen das Eine, wie sie es fassen, sind nicht die Materie des Sinnlichen, und sind auch nicht die bewegende Ursache, das woraus die Bewegung stammt; eher gelten sie ihnen als die Ursache der Unbeweglichkeit und des Ruhezustandes; — die Ideen bedeuten vielmehr für jegliches Andere das begriffliche Wesen, und das Eine bedeutet eben dasselbe für die Ideen. Endlich die *Zweckursache*, das, um dessen willen die Handlungen, die Veränderungen und die

Bewegung sich vollziehen, haben manche wohl in gewisser Weise als Ursache erfaßt, aber doch nicht in diesem Sinne und nicht, wie es die Sache fordert. Diejenigen, die die Vernunft oder die Freundschaft als Prinzip setzen, verleihen zwar diesen Ursachen den Charakter des Guten, aber doch nicht so, daß das Seiende ausdrücklich um dieses Zweckes willen wäre oder geschähe; sondern sie stellen sie nur so dar, daß sie die Bewegungen daraus hervorgehen lassen. Ganz ebenso leiten diejenigen, die dem Einen oder dem Seienden diesen Rang anweisen, das begriffliche Wesen daraus als aus einer Ursache ab; aber daß es um dieses Zweckes willen da sei oder werde, das sagen sie nicht. Und so begegnet es ihnen denn, daß sie das Gute wohl als Ursache bezeichnen und auch wieder nicht bezeichnen; denn sie bezeichnen es als solches nicht direkt, sondern nur nebenbei. Das Ergebnis ist, daß diese Denker insgesamt uns als Zeugen dafür geeignet scheinen, daß die Bestimmungen, die wir über Zahl und Art des Grundes gegeben haben, die richtigen sind; denn weitere Arten aufzuzeigen, vermögen auch sie nicht. Ferner hat sich erwiesen, daß die Frage nach den Prinzipien entweder in allen den genannten Formen oder in einer oder der anderen dieser Formen zu lösen ist. Im folgenden wollen wir nun im einzelnen die Schwierigkeiten betrachten, die sich aus der Art und Weise ergeben, wie jeder dieser Männer von den Prinzipien gelehrt hat und wie er sich zu ihnen stellt.

8 Diejenigen nun, die das All als Eines und nur *eine* Wesenheit in Gestalt der Materie setzen und dieselbe als körperhaft und ausgedehnt fassen, verfehlen offenbar in mehrfacher Beziehung das Ziel. Sie weisen zunächst Elemente nur des Körperlichen, nicht des Unkörperlichen nach, das doch auch existiert. Während sie ferner sich anheischig machen, die Ursachen für das Entstehen und Vergehen zu bezeichnen und von allem eine natürliche Erklärung zu geben, haben sie für die Ursache der Bewegung keinen Platz. Dazu kommt, daß sie die Wesenheit und auch den Begriff als Ursache für irgend etwas zu verwenden unterlassen, und daß sie ferner einen beliebigen unter den einfachen Körpern ohne weiteres als Prinzip annehmen, nur die Erde ausgenommen, ohne genauer darauf zu achten, in welchem Sinne sie die Entstehung des Einen aus dem Anderen verstehen. So ist es mit Feuer, Wasser, Erde und Luft. Denn wo das Eine aus dem Anderen entsteht, da geschieht es das eine Mal durch Verbindung, das andere Mal durch Trennung; ein Unterschied, der doch für die Frage, ob etwas ursprünglich oder ob es abgeleitet ist, sehr ins Gewicht fällt. Denn handelt es sich um jene Art des Entstehens, so dürfte als eigentliches Element am ehesten unter

allen dasjenige gelten, woraus das Andere als aus dem Ursprünglichen durch Verbindung entsteht; ein solches aber wäre dann derjenige Körper, der aus den kleinsten Teilen besteht und am wenigsten Dichtigkeit besitzt. Dieser Erwägung möchten diejenigen, die das Feuer zum Prinzip erheben, am meisten Rechnung tragen; indessen stimmen im Grunde darüber, daß, was als Element der Körper gelten darf, von der genannten Beschaffenheit sein muß, auch alle anderen überein. Wenigstens hat sich keiner von den Späteren und von denen, die nur *ein* Element annehmen, zu der Annahme entschlossen, die Erde sei dieses Element, offenbar, weil sie aus zu groben Teilen besteht. Von den drei anderen Elementen hat jedes seinen Gönner gefunden. Die einen haben sich für das Feuer, die anderen für das Wasser, wieder andere für die Luft erklärt. Und doch, weshalb eigentlich entscheidet sich niemand für die Erde, wie es doch dem gemeinen Manne am nächsten liegt? Denn der hält alles für Erde. Sagt doch auch *Hesiod,* die Erde sei unter den Körpern zuerst entstanden; so alt und so verbreitet muß diese Anschauung gewesen sein. Gilt aber die bezeichnete Rücksicht, so erweist sich jede Ansicht als unzulässig, die etwas anderes als das Feuer als Element setzt, auch wenn jemand als Element ein solches bezeichnet, das dichter als die Luft, aber dünner als das Wasser sei. Freilich, wenn das der Entstehung nach Spätere das der Natur nach Frühere ist, das Verarbeitete und Zusammengesetzte aber der Entstehung nach das Spätere ist, dann würde der entgegengesetzte Schluß gelten, und das Wasser wäre früher als die Luft, die Erde früher als das Wasser.

So viel über diejenigen, die nur *eine* Ursache und zwar eine von der bezeichneten Art angenommen haben. Das Gleiche gilt aber auch von denjenigen, die solche Ursachen in der Mehrheit setzen, wie *Empedokles,* nach dem vier Körper die Materie bilden. Auch bei ihm ergeben sich notwendig teils die gleichen Schwierigkeiten, teils solche, die ihm besonders eigen sind. Sehen wir doch das eine aus dem anderen werden; nicht das Feuer, nicht die Erde bleibt immer derselbe Körper — ich habe darüber in meinen Schriften zur Naturwissenschaft gehandelt —, und auch was die Ursache der Bewegung anbetrifft, die Frage, ob man sie als eine oder als zweifach annehmen muß, kann man seine Ansicht keineswegs in jedem Sinne zutreffend oder sicher durchgeführt nennen. Überhaupt sind diejenigen, die dieser Annahme folgen, gezwungen, die qualitative Veränderung zu leugnen. Denn das Kalte wird nach ihnen nicht aus dem Warmen, noch das Warme aus dem Kalten. Müßte es doch etwas geben, was diese entgegengesetzten

Beschaffenheiten annimmt, und ein einheitliches Wesen existieren, das zu Feuer oder zu Wasser wird. Davon aber weiß er nichts zu sagen.

Was *Anaxagoras* betrifft, so würde derjenige, der ihm die Annahme zweier Elemente zuschreibt, am ehesten noch seinen Gedankengang erfassen. Er selber hat diese Annahme freilich nicht klar ausgesprochen, aber er müßte sie gelten lassen, wenn man ihm dieselbe vorhielte. Denn obwohl es auch sonst schon keinen rechten Sinn hat zu sagen, daß im Anfang alles mit allem vermischt gewesen sei, teils deshalb weil angenommen werden muß, daß vor der Mischung das Ungemischte bereits vorhanden gewesen sei, teils weil es nicht in der Art der Natur liegt, daß Beliebiges sich mit Beliebigem vermischt, außerdem aber, weil die Affektionen und die Qualitäten neben den Substanzen gesondert gedacht werden müßten — denn es ist eines und dasselbe, woran die Vermischung und die Sonderung stattfindet —, so würde sich gleichwohl, wenn einer das, was in Anaxagoras' Absicht lag, folgerichtiger und bestimmter auseinanderlegt, herausstellen, daß seine Lehre doch etwas Neues und Wertvolles bringt. Denn so lange noch gar keine Aussonderung eingetreten war, ließ sich offenbar noch nichts mit Wahrheit über jene Substanz aussagen, wie z. B., daß sie weiß oder schwarz oder grau sei oder irgend eine andere Farbe habe; sie war vielmehr notwendig ohne Farbe, da sie sonst eine von diesen bestimmten Farben hätte haben müssen. Aus demselben Grunde war sie weiter auch ohne Geschmack und ohne jede andere Bestimmtheit. Sie hatte nicht die Möglichkeit, so oder so beschaffen, so oder so groß, noch überhaupt etwas Bestimmtes zu sein; sonst wäre ihr irgend eine der besonderen Formen zugekommen, und das ist unmöglich, wo alles durcheinander gemischt ist. Es wäre also schon die Sonderung eingetreten; seine Behauptung aber ist, daß alles durcheinander gemischt war, den Nous allein ausgenommen; dieser allein ist ihm ungemischt und rein. Daraus ergibt sich als sein eigentlicher Gedanke doch dieser: die Prinzipien sind erstens das Eine, — denn dies ist einfach und ungemischt, — und zweitens das „Andere", wie wir Platoniker das Unbestimmte nennen, bevor es bestimmt wird und an irgend einer Gestalt teilhat. Was er ausdrücklich sagt, ist also weder zutreffend noch klar; dagegen was er im Sinne hat, ist dem, was die Späteren sagen und was allerdings in höherem Grade einleuchtet, doch nicht so gar unähnlich.

Indessen, die bezeichneten Denker sind eben nur in den Gedanken heimisch, die das Entstehen und Vergehen und die Bewegung betreffen. Ihre Untersuchungen erstrecken sich kaum über etwas anderes als allein

über die Substanz in diesem Sinne und über die Prinzipien und Ursachen in diesem Sinne. Diejenigen dagegen, die alles Seiende zum Gegenstande ihrer Betrachtung machen, im Seienden aber das sinnlich Wahrnehmbare vom sinnlich nicht Wahrnehmbaren unterscheiden, dehnen natürlich auch ihre Betrachtung auf beide Arten von Objekten aus. Deshalb ist es geboten, länger bei ihnen zu verweilen, um zu sehen, was sie zu der uns hier beschäftigenden Untersuchung Wertvolles oder minder Wertvolles beitragen.

Die Männer, die man als *Pythagoreer* bezeichnet, verwenden Prinzipien und Elemente von entlegenerer Art als die Naturphilosophen. Der Grund ist der, daß sie sie nicht aus dem Gebiete des Sinnlichen entnommen haben; denn den mathematischen Objekten, wenn man von den astronomischen Objekten absieht, bleibt die Bewegung fremd. Gleichwohl bezieht sich ihr ganzes Untersuchen und Verfahren doch auf die Erscheinungen der Natur. Sie beschäftigen sich mit der Entstehung des Himmels und beobachten die Vorgänge an den Himmelskörpern, ihre Schicksale und Verrichtungen; ihre Verwendung der Prinzipien und Ursachen erschöpft sich an diesen Objekten, als stimmten sie mit den anderen Naturphilosophen darin überein, daß das Seiende eben das ist, was sinnlich wahrnehmbar ist und was der Himmel, wie man ihn nennt, in seinem Umfang befaßt. Und doch gäben, wie gesagt, die Ursachen und Prinzipien, die sie im Auge haben, das rechte Mittel an die Hand, auch zu den höheren Gattungen von Objekten sich zu erheben; ja, sie würden hier noch angemessener sein als für die Untersuchungen über die Naturdinge. Wie aber eine Bewegung zustande kommen soll, wenn nur die Grenze und das Unbegrenzte, das Ungerade und das Gerade als Grundlagen gegeben sind, darüber sprechen sie sich nicht aus, auch nicht darüber, wie ohne Bewegung und Veränderung ein Entstehen und Vergehen oder die Wirkungen der Körper, die den Himmel umwandeln, möglich sein sollen. Ferner, gesetzt auch, es gebe ihnen jemand zu, daß von jenen Prinzipien die räumliche Ausdehnung als mathematische herstamme, oder sie könnten dies beweisen, dann bliebe immer noch die Frage, wie es kommt, daß einige Körper schwer, andere leicht sind. Denn aus den Prinzipien, die sie ausdrücklich zugrunde legen, wollen sie ja ebenso wie für das Mathematische auch für das sinnlich Wahrnehmbare die Erklärung hernehmen. Daher kommt es, daß sie vom Feuer oder von der Erde oder den anderen Körpern der gleichen Art auch nicht das Mindeste zu sagen gewußt haben, wie ich meine, doch wohl aus dem Grunde, weil sie die Eigentümlichkeit des sinnlich Wahrnehmbaren überhaupt nicht bedacht haben. Außerdem, wie soll man es verstehen, daß

die Eigenschaften der Zahlen und die Zahl selbst die Ursachen sein sollen für das was am Himmel ist und vorgeht wie von Anbeginn so heutigentages, und daß es doch keine Zahl weiter geben soll als diejenige Zahl, aus der die Welt besteht? Nach ihnen hat man an diesem bestimmten Teile des Himmels die Vorstellung und den rechten Augenblick zu suchen, ein wenig weiter oben oder unten aber die Ungerechtigkeit und die Scheidung oder Mischung; als Beweis dafür führen sie an, daß das Bezeichnete jegliches eine Zahl sei. Dann ergibt sich, daß jeder dieser Orte auch diese bestimmte Menge von entsprechenden Größen in sich begreifen muß, weil die genannten Bestimmtheiten je zu einem dieser Orte gehören. Wie dann? Soll diese Zahl am Himmel dieselbe sein wie die, die man für jede dieser Bestimmtheiten sonst ansetzen muß, oder eine andere neben dieser? Plato meint, sie sei eine andere; gleichwohl teilt er die Ansicht, daß die Bestimmtheiten und ihre Ursachen Zahlen seien; nur daß er die einen sich als intelligible Zahlen und Ursachen, die anderen als sinnlich wahrnehmbare denkt.

9 Damit mögen die Pythagoreer für jetzt erledigt sein; mit dem, was wir über sie bemerkt haben, ist in der Tat der Sache genügt. Was aber diejenigen betrifft, die die Gründe der Dinge in den Ideen finden, so haben diese, indem sie die Gründe der gegebenen Dinge zu erfassen suchten, erst noch eine gleiche Zahl anderer Dinge hinzugebracht. Sie machen es gerade wie jemand, der Gegenstände zählen will, und glaubt, er vermöge es nicht, so lange noch ihre Anzahl eine geringere sei; wenn er aber die Anzahl vergrößere, dann werde er es können. In der Tat dürfte die Zahl der Ideen etwa ebenso groß oder doch nicht wesentlich geringer sein als die Zahl der gegebenen Dinge, die, indem man ihre Gründe suchte, den Anlaß boten, über das Gegebene zu den Ideen hinauszugehen. Gibt es doch für alles Einzelne eine Idee, die den gleichen Namen trägt, nicht bloß für die selbständigen Wesen auch für das übrige, soweit es irgend in einer Vielheit einen einheitlichen Begriff gibt, und das ebensowohl im Gebiete der sinnlichen wie in dem der ewigen Dinge.

Zweitens aber findet sich unter den Gründen, mit denen man die Existenz der Ideen zu erweisen sucht, kein einziger, der wirklich einleuchtend wäre. Und zwar die einen nicht, weil sie nicht das Material zu einem stringenten Schluß bieten; die anderen nicht, weil sich nach den Platonikern Ideen auch für solche Dinge ergeben würden, für die sie doch keine Ideen annehmen. Geht man nämlich von der Tatsache der wissenschaftlichen Erkenntnis aus, so müßte es Ideen geben für alles, was Gegenstand der Erkenntnis ist. Geht

man aus von dem Begriff als der Einheit in der Vielheit, so würde es Ideen geben auch vom Negativen, und geht man davon aus, daß doch auch die Vorstellung des Vergangenen bleibt, auch Ideen des Vergänglichen; denn wir behalten doch davon eine bleibende Vorstellung. Weiter aber, ein konsequenteres Denken ergibt die Annahme von Ideen auch für das Relative, das wir doch nicht als eine selbständige Gattung anerkennen, und andererseits läuft die Sache auf den „dritten Menschen" hinaus.

Überhaupt aber, die Ideenlehre hebt gerade das auf, dem diejenigen, die dieser Lehre anhangen, ein höheres Sein zuschreiben, als den Ideen selber. Denn die Folge ist, daß nicht die Zweiheit das Ursprüngliche ist, sondern die Zahl, daß das Relative früher ist als die selbständige Existenz, und so vieles anderes, womit manche, die der Ideenlehre Folge geleistet haben, zu ihren eigenen Prinzipien sich in offenen Widerspruch gesetzt haben. Der Gedankengang ferner, der zu der Annahme von Ideen führt, ergibt weiter die Folgerung, daß es Ideen geben müßte nicht bloß von selbständigen Dingen, sondern auch von vielem anderen; denn der Begriff faßt nicht bloß selbständig Existierendes in eine Einheit zusammen, sondern auch das andere, und eine Erkenntnis gibt es nicht bloß von Substanzen, sondern auch von anderem. Und so könnten wir mit Einwürfen von gleicher Art beliebig fortfahren.

Halten wir uns an die Notwendigkeit der Sache und an den Charakter der Lehre, so dürfte es, wenn doch von einer „Teilnahme" an den Ideen die Rede sein soll, notwendigerweise Ideen nur von selbständigen Wesen geben. Denn solches Teilnehmen findet nicht statt in dem Sinne, daß etwas Prädikat an dem anderen wäre, sondern es kann einem jeglichen nur in der Weise zukommen, daß es sich nicht um Akzidenzen an einem Substrate handelt. Zum Beispiel: wenn etwas an der Idee der Gedoppeltheit teilhat, so hat eben dasselbe allerdings auch an der Idee des Ewigen teil, aber dies in akzidentieller Weise; denn die Gedoppeltheit hat es an sich, ein Ewiges zu sein. Die Ideen sind demnach Substantielles, und daß etwas Substanz ist, das bedeutet ganz dasselbe in der Welt des Diesseits wie in der Welt des Jenseits. Oder was sollte es sonst heißen, wenn man sagt, es sei noch etwas neben den realen Dingen, nämlich der Begriff, als das Eine im Vielen? Entweder die Ideen und das, was an den Ideen teil hat, sind der Form nach identisch: dann wird es etwas geben, was beiden gemeinsam ist. Denn wie sollte es kommen, daß wohl in den sinnlichen Zweiheiten und in den mathematischen Zweiheiten, welche letzteren zwar viele, aber zugleich ewig sind, der Be-

griff der Zweiheit beidemale einer und derselbe wäre, aber nicht in der Zweiheit an sich und in einer beliebigen sinnlichen Zweiheit? Oder aber sie sind der Form nach nicht identisch; dann hätten sie nichts Gemeinsames als die Benennung, und es wäre gerade so, als ob einer den Kallias und ein Stück Holz beide mit dem Worte Mensch benennen wollte, ohne daß er dabei irgend etwas Gemeinsames an beiden im Auge hätte.

In das allergrößte Bedenken aber versetzt die Frage, was denn eigentlich die Ideen, sei es für das, was unter den sinnlich wahrnehmbaren Dingen das Ewige ist, sei es für das, was entsteht und vergeht, leisten. Liegt doch in ihnen keinerlei begründende Wirksamkeit, weder für irgend eine Bewegung noch für eine qualitative Veränderung. Aber noch mehr: auch zu der Erkenntnis des übrigen nützen sie nichts. Sie bilden nicht die Substanz dieser Dinge, sonst müßten sie ihnen immanent sein; und sie machen ebenso wenig ihr Dasein aus, da sie in dem, was an ihnen teilhat, nicht gegenwärtig sind. Am ehesten könnte es scheinen, daß sie in der Weise Ursachen sind, wie das Weiße in der Mischung Ursache für die Farbe des weißen Gegenstandes ist. Indessen auch diese Annahme, wie sie *Anaxagoras* zuerst, nach ihm *Eudoxos* und manche andere vorgetragen haben, bietet der Widerlegung allzu reichlichen Anlaß, und es wäre leicht, eine Menge von Undenkbarkeiten wider eine derartige Ansicht aufzutreiben.

Und weiter: aus den Ideen läßt sich das, was nicht Idee ist, auch auf keine der sonst gebräuchlichen Weisen ableiten. Wenn man sagt, sie seien die Musterbilder und das andere habe Teil an ihnen, so ist das eine leere Redensart und eine bloße dichterische Metapher. Denn welches wäre das Subjekt, das in seinem Wirken auf diese Ideen den Blick gerichtet hielte? Ist es doch ganz wohl möglich, daß etwas einem Gegenstande ähnlich ist und wird, auch ohne daß es ausdrücklich dem anderen nachgebildet ist, wie einer ein Mensch gleich Sokrates werden kann, ob nun Sokrates existiert oder nicht; und dasselbe würde offenbar auch dann gelten, wenn dieser Sokrates etwas Ewiges wäre.

Für denselben Gegenstand wird es ferner eine Mehrzahl von Musterbildern, also auch von Ideen geben, für den Menschen z. B. das lebende Wesen und das Wesen mit zwei Beinen und den Menschen-an-sich. Ferner würden die Ideen nicht bloß die Vorbilder der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern auch der Ideen selbst sein, wie die Gattung Idee für die Arten der Ideen, wobei denn eines und dasselbe Vorbild und Abbild zugleich würde.

Außerdem scheint es unmöglich, daß die Substanz getrennt existiere von

dem, dessen Substanz sie ist. Oder was soll es heißen, daß die Ideen getrennt von den Dingen existieren, wenn sie doch die Substanz derselben sind? Im „Phaedon“ heißt es, daß die Ideen die Ursachen des Seins und des Entstehens sind. Aber gesetzt auch, die Ideen existieren, so kann deshalb gleichwohl noch nicht das, was an ihnen teilhat, zum Dasein gelangen, wo es keine bewegende Ursache gibt; dagegen kommt vieles andere ganz gut zustande, wofür man doch keine Ideen annimmt, wie ein Haus oder ein Ring. Offenbar also kann durch eben dieselben Ursachen, wie sie für das eben Bezeichnete gelten, auch das übrige sein Dasein und Entstehen finden.

Nun aber zu etwas anderem. Wenn die Ideen Zahlen sind, wie können sie Ursachen sein? Etwa weil die existierenden Dinge auch wieder Zahlen wären, z. B. diese bestimmte Zahl ein Mensch, diese Sokrates, diese Kallias wäre? Inwiefern wären dann jene Zahlen die Ursachen für diese? Daß die einen ewig sind, die andern nicht, das macht doch für die Ursächlichkeit nichts aus. Wenn sie aber deshalb die Ursachen sein sollen, weil die irdischen Gegenstände vielmehr Verhältnisse von Zahlen sind, wie z.B. die musikalische Harmonie eines ist, so gibt es offenbar ein Einheitliches, zugrunde Liegendes, dessen Verhältnisse sie sind. Liegt nun ein derartiges als eine Art von Materie zugrunde, so werden offenbar auch die Idealzahlen nicht sowohl Zahlen als Verhältnisse zwischen verschiedenen Gliedern sein. Zum Beispiel wenn Kallias ein Zahlenverhältnis von Feuer, Erde, Wasser und Luft ist, so wird auch die Idee ein Zahlenverhältnis sein von gewissen anderen Bestandteilen, die ihr Substrat ausmachen, und der Mensch-an-sich, ob er nun eine Zahl ist oder nicht, wird jedenfalls nicht eine Zahl schlechthin sein, sondern ein zahlenmäßiges Verhältnis zwischen gewissen Elementen, und also wird die Idee keine Zahl sein.

Ferner, aus einer Vielheit von Zahlen entsteht eine neue Zahl; soll also aus einer Vielheit von Ideen auch eine neue Idee werden? und wie? Wenn die neue Zahl aber nicht sowohl aus den gegebenen Zahlen, als vielmehr aus den in den Zahlen, z. B. in der Zahl 10000, enthaltenen Einheiten gebildet wird: wie verhalten sich dabei die Einheiten? Sind sie gleichartig, so ergibt sich eine Menge von Ungereimtheiten; sind sie nicht gleichartig, weder die Einheiten einer und derselben Zahl untereinander, noch die Einheiten der einen Zahl mit den Einheiten aller anderen, worin soll der Unterschied zwischen ihnen bestehen, da sie doch ohne Beschaffenheit sind? Alles das hat keinen rechten Sinn, noch verträgt es sich mit gesunder Überlegung.

So sieht man sich denn gezwungen, außer dieser noch eine weitere Art der Zahl sich zu beschaffen, nämlich die, die in der Arithmetik und in dem ganzen Gebiete herrscht, das manche als das „Mittlere" zwischen den sinnlichen Dingen und der Ideenwelt bezeichnen. Wie aber soll man sich diese Art von Zahlen entstanden denken und aus welchen Prinzipien? oder warum soll es zwischen den diesseitigen Dingen und jenen Idealzahlen mitteninne stehen?

Ferner müßten die Einheiten, die in der Zweiheit enthalten sind, jede wieder aus einer früheren Zweiheit stammen, was doch unmöglich ist. Und wodurch bildet die Idealzahl, die doch aus Einheiten besteht, wieder eine Einheit? Übrigens, abgesehen von dem schon Bemerkten: wenn die Einheiten wirklich unter sich verschieden sind, dann hätte man sich auch so ausdrücken sollen, wie es diejenigen Denker tun, die die Zahl der Elemente als vier oder als zwei bezeichnen. Denn von diesen nennt jeder Element nicht das was darin das Gemeinsame ist, nämlich den Körper, sondern er nennt als solches Feuer und Erde, gleichgültig ob die Körperlichkeit ihnen gemeinsam ist oder nicht. Die Platoniker aber sprechen, als sei das Eine ein in sich Gleichartiges in der Weise wie Feuer oder Wasser es ist. Wäre dem aber wirklich so, so wären die Zahlen wieder keine selbständig existierenden Idealzahlen; soll es dagegen eine Eins als Idealzahl geben, und soll dieselbe zugleich als Prinzip gelten, so wird Einheit dabei offenbar in mehreren Bedeutungen genommen; sonst hätte die Sache gar keinen Sinn.

Indem wir als Platoniker das was selbständige Wesenheit ist auf die Prinzipien zurückführen wollen, lassen wir die Länge aus dem Langen und dem Kurzen, aus etwas, was der Art des Groß-und-Kleinen angehört, entstehen, die Fläche aus dem Breiten und Schmalen, den Körper aber aus dem Hohen und Niedrigen. Indessen, wie kann die Linie in der Fläche, Linie und Fläche aber im Körperlichen enthalten sein? Gehören doch das Breite und Schmale, das Hohe und Niedrige verschiedenen Arten an. Wie nun die Zahl nicht in ihnen enthalten ist, weil das Viele und Wenige wieder eine andere Gattung als jene bildet, so wird auch kein anderer der übergeordneten Begriffe in dem untergeordneten enthalten sein. Aber auch das Breite ist doch keine Art des Hohen; sonst würde der Körper eine Fläche sein. Die Punkte sodann, woraus soll man sie ableiten? Plato hat zwar diesen Begriff als eine Erfindung der Mathematiker bekämpft; er sprach lieber von dem „Prinzip der Linie", und als solches pflegte er häufig den Begriff der „unteilbaren Linien" einzuführen. Aber auch diese müssen doch irgendwie eine

Grenze haben, und darum wird in demselben Begriffe, in dem die Linie gedacht wird, auch der Punkt mitgedacht.

Kurz, indem unsere Wissenschaft die Erklärung suchte für die Tatsachen, haben wir gerade diese beiseite liegen lassen. Von der Ursache, aus der die Veränderung stammt, sagen wir überhaupt nichts — und indem wir das Wesen des Realen zu bezeichnen meinen, reden wir davon, daß es andere Wesen gebe, behelfen uns aber mit leeren Redensarten, wenn wir angeben sollen, wie diese Wesen mit jenen zusammenhangen. Denn das „Teilnehmen" bedeutet, wie schon oben bemerkt, gar nichts. Auch dasjenige, was wir als erzeugenden Grund für die Wissenschaften wirksam sehen, das, um dessen willen alle Vernunft und alle Natur tätig ist, auch diese Art des Grundes, der wir doch die Geltung als eines der Prinzipien zugestehen, hat mit den Ideen keinerlei Berührung. Dafür ist bei den Heutigen die Mathematik an die Stelle der Philosophie getreten, während sie doch selber sagen, man müsse die Mathematik deshalb betreiben, um sich den Weg zu den höheren Erkenntnissen erst zu bahnen. Sodann aber, was die Platoniker als Materie und Substrat setzen, das möchte man eher als zu mathematisch gefaßt ansehen und eher für ein Prädikat der Substanz, für einen Unterschied an der Substanz und an der Materie, als für die Materie selber halten; — ich denke dabei an das Groß-und-Kleine; — es ist die gleiche Manier, wie ja auch die Naturphilosophen vom Dünnen und Dichten als den obersten Unterschieden an dem Substrat reden. Auch dies bedeutet ein Hinausgehen über und ein Zurückbleiben hinter dem Maß.

Was aber die Bewegung anbetrifft, so wird man den Ideen, wenn das Groß-und-Kleine Bewegung ist, Bewegung beilegen müssen. Wenn man sie ihnen aber nicht beilegen darf, woher ist dann die Bewegung gekommen? Damit wäre denn die ganze physikalische Betrachtung eigentlich beseitigt. Aber auch das, was doch so leicht zu sein scheint, nämlich zu zeigen, daß eine Gesamtheit von Gegenständen eins ist, auch das nicht einmal bringen sie zustande. Denn durch ihr Heraussetzen einer Wesenheit als einer selbständigen wird nicht etwa die Einheit der Gesamtheit gesetzt, sondern auch wenn man ihnen alles zugibt, doch nur ein besonderes an sich seiendes Eins, und nicht einmal dies, wenn man ihnen nicht auch das zugibt, daß das Allgemeine eine Gattung ausmacht, was doch in manchen Fällen unmöglich ist. Es gibt aber auch keinen rechten Aufschluß über das, was sie sich am nächsten an die Zahlen anschließen lassen, ideale Linien, Flächen und Körper, weder wie diese existieren oder abzuleiten sind, noch welche Bedeutung sie haben.

Denn Ideen können sie nicht sein — sie sind ja keine Zahlen —, und das „Mittlere“ auch nicht — denn das wäre das Mathematische — und gehören auch nicht zu den vergänglichen Dingen. So tritt uns denn hier ein weiteres, viertes Geschlecht des Seienden entgegen.

Völlig unmöglich endlich ist es, die Elemente des Seienden ausfindig zu machen, wenn man nicht unterscheidet, in wie vielfachem Sinne vom Seienden gesprochen wird, und nun gar, wenn man nach der Weise der Platoniker die Untersuchung so anstellt, daß man fragt, welcher Art die Elemente sind, aus denen *alles* Seiende besteht. Denn die Frage, aus welchen Elementen etwa das Tun oder das Leiden oder das Gerade besteht, ist doch völlig unverständlich; soll die Frage nach den Elementen einen Sinn haben, so kann es sich doch immer nur um die Elemente eines selbständig Existierenden handeln. Schon deshalb hat es keinen Sinn, wenn man von allem Seienden die Elemente sucht oder sie gar erkannt zu haben glaubt. Was kann es denn auch nur heißen, daß man die Elemente von allem kennen lernt? Offenbar wäre dann die Voraussetzung, daß man vorher gar keine Kenntnis von irgend etwas besitzt. Denn wie der Jünger der Mathematik wohl anderes vorher schon wissen kann, aber das, was Gegenstand seiner Wissenschaft ist und was er zu erlernen im Sinne hat, nicht schon vorher kennt, so ist es auch bei den anderen Wissenschaften; und wenn es daher eine Wissenschaft gibt, die sich auf alles erstreckt, wie manche behaupten, so würde, wer an sie herantritt, vorher schlechterdings nichts wissen dürfen. Und doch geschieht alles Erlernen auf Grund davon, daß alles oder doch einiges schon vorher erkannt ist, und zwar ebenso, wo auf dem Wege des Beweises, wie da, wo vermittels von Definitionen das Erlernen stattfindet. Die Elemente der Definition muß man schon vorher kennen und mit ihnen vertraut sein, und bei dem Verfahren der Induktion verhält es sich ebenso. Gesetzt aber, dies Wissen wäre uns angeboren, so wäre es erst recht zu verwundern, wie wir die wichtigsten Erkenntnisse besitzen können, ohne es zu wissen. Und dann, wie kann jemand erkennen, aus welchen Elementen das Seiende besteht, und wie kann er es deutlich machen? Auch das hat seine Schwierigkeit. Die Bedenken, die sich hier erheben, sind ganz ähnlich, wie die betreffs gewisser Silben. Die einen lassen „Za“ aus s, d und a bestehen, andere lehren dagegen, Z sei ein besonderer Laut für sich und keiner von den bekannten. Außerdem, wo es sich um Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung handelt, wie kann man diese kennen, wenn einem die sinnliche Wahrnehmung fehlt? Und doch müßte diese Kenntnis möglich sein, wenn die Elemente

aller Dinge ebenso dieselben wären, wie die zusammengesetzten Laute aus den ihnen eigenen Elementen bestehen.

Das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtungen ist dies, daß alle Denker augenscheinlich um eben dieselben Arten des Grundes sich bemühen, die wir in unseren Schriften zur Naturwissenschaft bezeichnet haben, und daß sich außer diesen eine weitere nicht wohl aufzeigen läßt. Freilich haben sie sie nur dunkel angedeutet, und wenn in gewissem Sinne alle jene Arten des Grundes bereits früher erörtert worden sind, so ist es in gewissem Sinne auch wieder nicht der Fall gewesen. Denn die früheste Arbeit an der Wissenschaft in bezug auf jedes Objekt gleicht einem stammelnden Versuch; in ihren Anfängen und bei ihrer Entstehung erscheint sie wie ein Neuling. Noch *Empedokles* erklärt den Knochen durch das Verhältnis der Stoffe; dann bedeutet doch dieses Verhältnis das Wesen und die Substanz der Sache. Dann muß aber in demselben Sinne auch das Fleisch und jedes andere seinem Wesen nach dieses Verhältnis sein oder gar nichts; durch dieses Verhältnis also wäre Fleisch und Knochen und jegliches andere das was es ist, und nicht durch die Materie, die er dafür in Anspruch nimmt, Feuer, Erde, Wasser und Luft. Indessen, hätte ihm das ein anderer gesagt, so würde er wohl genötigt gewesen sein zuzustimmen; er selber hat es nicht ausdrücklich gesagt. Wir haben darüber schon oben gehandelt. Jetzt wollen wir uns wieder zurück und den *Problemen* zuwenden, die sich bei eben diesen Untersuchungen ergeben. Vielleicht gelingt es uns, daraus Material zu gewinnen, das uns die Behandlung der später hervortretenden Probleme erleichtert.

I. TEIL

DIE PROBLEME DER GRUNDWISSENSCHAFT

Indem wir nunmehr an die von uns zu behandelnde Wissenschaft herantreten, gilt es zunächst uns klar zu werden über die Fragen, über die wir eine Entscheidung zu treffen haben. Es sind zum Teil solche, über welche die Denker vor uns abweichende Ansichten geäußert haben; wir müssen aber auch an etwaige weitere denken, die sie übersehen haben möchten.

Wer einer Sache recht auf den Grund kommen will, für den ist das erste Erfordernis dies, daß er den Problemen scharf ins Gesicht sehe. Denn die nachher zu erlangende Einsicht hängt an der Lösung der vorher ins Auge gefaßten Probleme; wer den Knoten nicht kennt, der kann ihn auch nicht lösen. Solch ein Knoten in dem Objekte aber ist es, den das Problem darstellt, wie es sich für das Nachdenken auftut. Dem Denken nämlich, sofern es die Schwierigkeit gewahr wird, ergeht es ganz ähnlich wie den Leuten, die sich durch einen festen Knoten eingeschnürt fühlen: beide können keinen Schritt vorwärts tun. Darum ist es nötig, zuvörderst alle Schwierigkeiten ins Auge gefaßt zu haben; ist es schon aus diesem Grunde geboten, so ist ein weiterer Grund der, daß man, wenn man ohne diese Erwägung der Probleme an die Untersuchung herantritt, dem Wanderer gleicht, der nicht weiß, wohin er seinen Weg zu richten hat; und daß man außerdem im andern Fall nicht einmal, wenn man etwas gefunden hat, zu erkennen imstande wäre, ob das Gefundene auch das ist, was man sucht, oder nicht. Denn in jenem Fall ist das Ziel nicht klar; wohl aber ist es dem klar, der zuvor die Probleme sich zum Bewußtsein gebracht hat. Dazu kommt, daß, wer ein Urteil zu fällen hat, notwendig sich in günstigerer Lage befindet, wenn er die Äußerungen sämtlicher sich befehdenden Gegner gleichsam wie streitender Parteien im Prozeß vorher angehört hat.

1. AUFZEIGUNG DER PROBLEME

Das erste Problem ist dasjenige, das wir schon in unserer Einleitung berührt haben, nämlich die Frage, ob die Untersuchung der letzten Gründe die Aufgabe einer oder mehrerer Wissenschaften ist, und ob die Wissenschaft nur die obersten Prinzipien der reinen Wesenheit zu betrachten hat, oder auch die Prinzipien, die überhaupt jedem Beweisverfahren zugrunde liegen, Prinzipien also wie dieses, ob es möglich ist, eines und dasselbe zugleich zu bejahen und zu verneinen, oder nicht, und was dergleichen mehr ist.

Wenn ferner die Wissenschaft von der reinen Wesenheit handelt, so fragt es sich, ob *eine* Wissenschaft *alle* Wesenheiten betrachtet oder ob es dafür eine Mehrheit von Wissenschaften gibt, und wenn das letztere der Fall ist, ob diese Wissenschaften alle untereinander verwandt sind, oder ob man die einen als philosophische Disziplinen, die anderen anders bezeichnen muß.

Weiter gehört zu dem, was notwendig untersucht werden muß, auch dies, ob die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als die einzigen zu gelten haben, die existieren, oder ob man außer ihnen noch andere anzunehmen hat, sowie ob man nur *eine* Gattung solcher selbständiger Wesen oder eine Mehrheit von Gattungen setzen soll, wie es diejenigen tun, welche die Ideen und dann noch als ein Mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen die mathematischen Objekte setzen. Das also, meinen wir, ist der erste Gegenstand der Untersuchung.

Eine weitere Frage ist dann die, ob die Erörterung sich nur auf die reinen Wesenheiten zu erstrecken hat, oder auch auf die Bestimmungen, die ihnen als solchen zukommen. Weiter aber fragt es sich in bezug auf Identität und Unterschied, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Einheit und Gegensatz, Ursprüngliches und Abgeleitetes und alle derartigen Bestimmungen, an denen die Dialektiker, indem sie sich bloß im Kreise der herrschenden Vorstellungen tummeln, ihre Kräfte erproben, — es fragt sich also, welche Wissenschaft von allem diesem zu handeln hat, eine Frage, die es ebenso in bezug auf die Bestimmungen, die den bezeichneten Gegenständen an und für sich zukommen, zu beantworten gilt. Die Frage ist eben nicht nur die nach dem Wesen jedes dieser Begriffe, sondern auch die, ob zu jedem einzelnen derselben nur einer den Gegensatz bildet, ob die Prinzipien und Elemente in den Gattungen zu finden sind, oder in den Bestandteilen, in die sich jeder Gegenstand zerlegen läßt. Und wenn es die Gattungen sind, so fragt sich, ob es diejenigen Gattungen sind, die den Individuen zunächst stehend als

die letzten gelten, oder ob es die obersten sind, wie z. B. ob der Begriff lebendes Wesen oder der Begriff Mensch das Prinzip ist und den Einzeldingen gegenüber einen höheren Grad von Realität hat.

Den hauptsächlichsten Gegenstand der Untersuchung und alles wissenschaftlichen Verfahrens aber bildet die Frage, ob es neben der Materie noch etwas gibt, was erzeugender Grund an und für sich ist, oder nicht, sodann ob dieses abgetrennt für sich besteht oder nicht, und ob es der Zahl nach eines oder eine Mehrheit ist. Es fragt sich weiter, ob es neben dem Zusammengesetzten — und ich rede vom Zusammengesetzten da, wo die Materie eine Bestimmtheit angenommen hat —, ob es also neben diesem noch etwas anderes gibt oder nicht, ob dies wohl auf dem einen Gebiete der Fall ist und nicht auf dem anderen, und welche Beschaffenheit dem letzteren Gebiete des Seienden zukommen möchte. Es fragt sich weiter, ob die Prinzipien, die begrifflichen sowohl wie die materiellen, der Zahl oder der Art nach bestimmt sind, ob sie für die vergänglichen und für die unvergänglichen Dinge dieselben oder ob sie verschieden sind, ob die Prinzipien sämtlich unvergänglich oder ob die Prinzipien der vergänglichen Dinge auch selber vergänglich sind.

Dazu kommt dann, was unter allem die größte Schwierigkeit und das schwerste Bedenken mit sich bringt, die Frage, ob das Eine und das Seiende, wie es die Pythagoreer und wie es Plato auffaßt, nicht etwas anderes als die Dinge, sondern ihr eigentliches Wesen ist, oder ob es nicht vielmehr ein Substrat hat, das davon verschieden ist. Als solches Substrat bezeichnet *Empedokles* die Freundschaft, ein anderer das Feuer, ein dritter das Wasser, ein vierter die Luft. Es schließt sich die weitere Frage an, ob die Prinzipien den Charakter der Allgemeinheit tragen oder ob sie ein Sein gleich den Einzeldingen haben, ob sie der Potentialität oder der Aktualität nach existieren und ob sie noch in anderer Weise sind als in der Weise der Bewegung. Auch diese Fragen sind wohl imstande ernsthafte Schwierigkeiten zu verursachen.

Eine weitere Frage ist endlich die, ob Zahlen, Linien, Figuren, Punkte selbständige Wesenheiten sind oder nicht, und falls sie solche Wesenheiten sind, ob sie abgetrennt von den sinnlichen Dingen oder in den letzteren immanent bestehen.

Über alle die aufgezählten Probleme ist es nicht nur schwierig sich der Wahrheit zu versichern, sondern schon das ist nicht leicht, den Punkt, wo die Schwierigkeit liegt, sich gründlich klar zu machen.

2. *VERSUCHSWEISE ERÖRTERUNG DER PROBLEME*

DAS ERSTE PROBLEM

Wir handeln zunächst von dem, was wir an erster Stelle genannt haben: 2
ob es die Aufgabe einer oder einer Mehrheit von Wissenschaften ist, *alle Arten des Grundes* in Betracht zu ziehen.

Wir fragen: wie kann es das Werk einer einzigen Wissenschaft sein, die Prinzipien zu erkennen, die doch zu einander nicht im Verhältnis des Gegensatzes stehen? Zudem, es gibt eine Fülle von Wesenheiten, bei denen die Prinzipien keineswegs alle vertreten sind. Welchen Sinn hätte z. B. für das Unbewegte ein Prinzip der Bewegung oder die Bestimmung als Gutes? Hat doch alles, was an und für sich und nach seiner natürlichen Bestimmtheit ein Gutes ist, die Bedeutung des Zweckes, und in diesem Sinne auch des Grundes, sofern das andere sein Werden und sein Sein um seinetwillen hat, und ist doch der Zweck und das Wozu Ziel eines Handeins, alles Handeln aber mit Bewegung verbunden. Daher, scheint es, könnte von einem derartigen Prinzip bei dem, was unbewegt ist, nicht die Rede sein, und es könnte darum auch der Begriff des an sich Guten hier keine Anwendung finden. In der Tat hat denn auch in der Mathematik eine Erklärung durch diese Art des Grundes keine Stätte; hier wird nichts in der Weise bewiesen, daß man aufzeigte, es sei etwas das Bessere oder das Schlechtere. Ein Beweisgang dieser Art kommt auf diesem Gebiete keinem Menschen auch nur in den Sinn. Aus diesem Grunde haben denn auch manche Philosophen wie *Aristippos* von diesem Gebiete der Untersuchung mit gründlicher Geringschätzung gesprochen. In den anderen Gebieten, auch im gemeinen Handwerk wie bei dem des Zimmermanns oder Schusters, da werde alles unter den Gesichtspunkt des Besseren oder Schlechteren gestellt; die mathematischen Wissenschaften aber handelten mit keinem Worte vom Guten oder Schlechten.

Andererseits, wenn es eine Mehrheit von Wissenschaften gibt, die von den verschiedenen Arten des Grundes handeln, und wenn jede einzelne derselben von einem besonderen Prinzip handelt: welche dieser Wissenschaften soll man für diejenige erklären, um die es sich für uns handelt? oder wen sollen wir unter denjenigen, die jene Wissenschaften betreiben, als den besten Kenner dieses unseres Gebietes ansehen? Ist es doch ganz wohl

möglich, daß bei einem und demselben Gegenstande alle Arten des Grundes zusammentreffen; so beim Hause als bewegende Ursache die Kunst und der Baumeister, als Zweckursache der Dienst, den das Haus leistet, als Materie Erde und Steine, als Formursache der Begriff im Geiste des Baumeisters. Nach dem, was wir oben bereits an begrifflichen Bestimmungen über die Frage gegeben haben, welche unter den Wissenschaften als Philosophie zu gelten hat, gibt es gute Gründe, unter den Wissenschaften, die eines jener Prinzipien behandeln, jede als die gesuchte zu bezeichnen. Als oberste Herrscherin und Führerin von allen, als diejenige, der die anderen Wissenschaften als unterwürfige Dienerinnen nicht einmal zu widersprechen das Recht haben, würde die Wissenschaft vom Zweck und vom Guten diesen Anspruch erheben dürfen; denn um des Zweckes willen ist alles andere. Sofern aber die Philosophie bestimmt worden ist als die Wissenschaft von den letzten Gründen und von dem was im höchsten Grade erkennbar ist, würde es die Wissenschaft von der reinen Wesenheit sein, die dieser Bestimmung entspricht. Da es nämlich ein Wissen von einem und demselben Gegenstande in mehrfacher Bedeutung gibt, so schreiben wir demjenigen ein Wissen in höherem Sinne zu, der erkennt, was der Gegenstand ist, als demjenigen, der erkennt, was er nicht ist, und unter jenen wieder dem einen ein eigentlicheres Wissen als dem anderen, und das höchste Wissen dem, der weiß, *was* die Sache ist, nicht wie groß oder wie beschaffen sie ist oder was zu tun oder zu leiden in ihrer Natur liegt. Und so auch auf den anderen Gebieten meinen wir, daß das Wissen von jeglichem, auch da, wo es strenge Beweisführung gibt, dann vorhanden sei, wenn wir wissen, was der Gegenstand ist, z. B. was die Verwandlung in ein Quadrat ist, nämlich, daß sie das Finden der mittleren Proportionale bedeutet. Und das Gleiche gilt von allem anderen. Von Entstehung aber, von Tätigkeit und überhaupt von jeder Veränderung haben wir ein Wissen dann, wenn wir den Ausgangspunkt der Bewegung kennen. Dies aber bedeutet etwas anderes als den Zweck, ja es steht zu ihm im Gegensatze. Und so könnte man wohl zu der Ansicht kommen, daß die Erforschung jedes einzelnen dieser obersten Gründe einer besonderen Wissenschaft angehört.

DAS ZWEITE PROBLEM

Eine weitere Streitfrage ist die über die *Prinzipien des Beweisens*. Gehören sie *einer* Wissenschaft oder mehreren an? Unter den Prinzipien des Beweisens verstehe ich die gemeinsamen Grundsätze, auf Grund deren man

überall einen Beweis führt, z. B. den Grundsatz, daß man notwendig jegliches entweder bejahen oder verneinen muß, und daß es unmöglich ist, daß eines und dasselbe zugleich sei und nicht sei, und was es etwa sonst an derlei obersten Sätzen geben möchte. Die Frage ist, ob alles dies einer und derselben Wissenschaft wie der Wissenschaft von der reinen Wesenheit angehört, oder einer anderen, und wenn nicht einer und derselben, welche von beiden man als die Wissenschaft, die wir im Auge haben, anzusprechen hat.

Nun ist es nicht wohl annehmbar, daß alle jene Sätze einer einzigen Wissenschaft zu überweisen seien. Denn warum sollte es mit mehr Recht die eigentümliche Aufgabe der Mathematik als irgend einer anderen Wissenschaft sein, von jenen Dingen eine Erkenntnis zu gewinnen? Ist es aber die Aufgabe jeder beliebigen Wissenschaft in gleichem Maße, und kann es doch unmöglich die Aufgabe aller insgesamt sein, so wird die Erkenntnis dieser Dinge, wie sie nicht Aufgabe der anderen Wissenschaften ist, so auch nicht die eigentümliche Aufgabe derjenigen Wissenschaft sein, die sich mit der Erkenntnis der reinen Wesenheit beschäftigt.

Zugleich aber: in welchem Sinne kann es eine Wissenschaft von diesen Dingen geben? Was ein jeglicher von den obersten Grundsätzen bedeutet, das wissen wir ja schon ohnedas. Es wenden sie wenigstens auch die anderen Zweige der Wissenschaft an, gerade so als wären sie ihnen bekannt. Gibt es aber eine Wissenschaft, die sie zu beweisen hat, so wird dazu ein zugrunde liegendes allgemeines Objekt erforderlich sein, und teils besondere Bestimmungen desselben, teils Axiome für die Ableitung der letzteren. Denn daß es von allem einen Beweis gebe, ist undenkbar. Zu einem Beweise gehört dreierlei: eine Grundlage, von der aus, ein Gegenstand, betreffs dessen, und gewisse Bestimmungen an ihm, für die er geführt wird. Es ergibt sich daraus, daß es eine einheitliche Gattung ist, auf die sich alle bewiesenen Sätze beziehen. Denn überall, wo etwas bewiesen wird, stützt man sich auf die allgemeinsten Axiome.

Aber andrerseits: gesetzt, die Wissenschaft von der reinen Wesenheit sei eine andere als die Wissenschaft von diesen Grundsätzen: welche von beiden ist dann die ihrer Natur nach höher stehende und prinzipiellere? Das am meisten Allgemeine, das für alles Grundlegende sind die Axiome. Wenn es nun nicht die Aufgabe des Philosophen sein sollte, inbetreff dieser die Frage nach dem Wahren und dem Falschen zu behandeln, welchem anderen sonst möchte man diese Aufgabe überweisen?

DAS DRITTE PROBLEM

Überhaupt ist zu fragen, ob es für alles, was *selbständige Wesenheit* ist, eine einzige Wissenschaft oder eine Mehrheit von Wissenschaften gibt. Wenn es nicht bloß eine einzige Wissenschaft ist, welche Art von Wesenheiten soll man der Wissenschaft überweisen, von der wir sprechen? Daß es aber für alle Wesenheiten eine einzige Wissenschaft geben sollte, das will doch auch nicht recht einleuchten. Dann würde auch eine einzige Wissenschaft die Aufgabe haben, für alle Bestimmungen, die den Wesenheiten zufallen, den Beweis zu führen, wenn doch jede Wissenschaft von strengem Charakter auf einem bestimmten Gebiete das, was dem Gegenstande an und für sich an Bestimmungen zukommt, auf Grund der allgemeinen Grundsätze zu erforschen hat. Soweit es sich also um ein und dasselbe Gebiet handelt, hat eine und dieselbe Wissenschaft die Aufgabe, die Bestimmungen, die dem Gegenstande an und für sich zukommen, auf Grund derselben Grundsätze zu erforschen. Denn gehört das Gebiet, auf dem man sich bewegt, einer einzigen Wissenschaft an, so gilt dasselbe auch für die Grundsätze, von denen man ausgeht, ganz gleich ob die Wissenschaft von diesen Grundsätzen dieselbe wie die Wissenschaft von den Wesenheiten ist oder eine andere, und deshalb ist es auch eine einheitliche Wissenschaft, die die Bestimmungen, die dem Gegenstande zufallen, zu erforschen hat, ganz gleich ob jene Wissenschaften selbst, oder eine von ihnen diese Aufgabe hat.

DAS VIERTE PROBLEM

Ferner fragt es sich, ob die Untersuchung nur die selbständigen Wesenheiten selbst zum Gegenstande hat, oder auch die ihnen *zufallenden Bestimmungen;* z. B. wenn der Körper eine solche Wesenheit ist und die Linien und die Flächen auch, ob es die Aufgabe einer und derselben Wissenschaft ist, diese Gegenstände zu erkennen und zugleich die Eigenschaften jeder einzelnen Gattung von Gegenständen, um die sich die Untersuchungen der Mathematik drehen, oder ob dies die Aufgabe einer anderen Wissenschaft ist. Ist beides die Aufgabe derselben Wissenschaft, so würde diese Wissenschaft, auch wo sie von der Wesenheit handelt, eine beweisende Wissenschaft sein müssen; und doch nimmt man eher an, daß es von dem an sich seienden Wesen keinen Beweis gibt. Ist es aber die Aufgabe einer anderen Wissenschaft, was ist das dann für eine Wissenschaft, die die Eigenschaften der Wesenheit untersucht? Es möchte außerordentlich schwer sein, sie anzugeben.

DAS FÜNFTE PROBLEM

Ferner aber: soll man sagen, die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände seien die einzigen Wesenheiten, oder soll man *neben diesen noch andere* annehmen? Und wenn das letztere der Fall ist, gibt es nur eine einzige oder gibt es mehrere Arten solcher Wesenheiten, wie sie diejenigen annehmen, die Ideen und außerdem noch ein Mittleres setzen, das sie in dem Objekt der mathematischen Wissenschaften finden? Daß man die Ideen als Ursachen und an sich seiende Wesenheiten bezeichnet, darüber haben wir gehandelt, wo zuerst auf sie die Rede gekommen ist. Wenn nun diese Annahme zu vielfachen Bedenken Anlaß gibt, so möchte der Satz keinem anderen an Wunderlichkeit nachstehen, wenn man einerseits sagt, es existierten neben den Dingen in der Welt noch gewisse andere Wesen, andererseits aber diesen die gleiche Beschaffenheit wie den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zuschreibt, nur daß sie ewig sein sollen, während jene vergänglich sind. So spricht man von dem Menschen an sich, von dem Pferde an sich und von der Gesundheit an sich, ohne daß eine weitere Änderung im Gegenstande damit einträte; ganz ähnlich wie wenn man zwar das Dasein von Göttern behauptet, sie sich aber ganz menschenähnlich vorstellt. Denn in diesem Falle hat man nichts anderes getan, als daß man Menschen mit dem Prädikat der Ewigkeit ausstattet; in jenem Falle nichts anderes, als daß man sich Ideen denkt ganz wie sinnliche Gegenstände, aber mit dem Prädikat der Ewigkeit.

Aber auch wenn man zu den Ideen und den sinnlichen Gegenständen ein Mittleres setzt, so bietet auch das große Bedenken. Offenbar müßte es dann ganz ebenso neben den Linien an sich und den sinnlich wahrnehmbaren Linien noch andere Linien geben, und das Gleiche wird von jeder anderen Gattung von Gegenständen gelten. Und also, da die Sternkunde mit zu diesen Wissenschaften gehört, wird es auch neben dem sinnlich wahrnehmbaren Himmel noch einen Himmel und eine Sonne, einen Mond und die übrigen Himmelskörper ganz ebenso neben den anderen geben. Und doch, wie soll man an solche Dinge ernsthaft glauben? Daß dieser Himmel unbeweglich sei, läßt sich schwer vorstellen; daß er sich aber bewege, ist ganz und gar undenkbar. Von den Gegenständen, mit denen sich die Optik und die mathematische Lehre von der Harmonie beschäftigt, gilt ganz dasselbe; auch hier ist es aus denselben Gründen undenkbar, daß es neben den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen noch andere gebe. Denn wenn das Mittlere, wie es doch hier der Fall wäre, in sinnlichen Gegenständen und sinnlichen

Wahrnehmungen bestehen soll, so müßte es auch empfindende Wesen geben, die mitteninne stehen zwischen den Ideen der lebenden Wesen und ihren vergänglichen Exemplaren.

Ein weiteres Bedenken ist dies: Welcher Art sind die Objekte, für deren Behandlung man diese Wissenschaften annehmen soll? Wenn der Unterschied der Geometrie von der Feldmeßkunst nur darin besteht, daß die letztere es mit sinnlichen, die andere mit nicht sinnlichen Dingen zu tun hat, so muß es offenbar ebenso neben der ärztlichen Wissenschaft noch eine andere geben — eine Wissenschaft, die zwischen der ärztlichen Wissenschaft an sich und der realen in der Mitte liegt —, und ebenso ist es mit jeder anderen Wissenschaft. Und doch, wie wäre das denkbar? Dann müßte es ja ein Gesundes von irgend welcher Art neben dem Gesunden als Sinnlichem und dem Gesunden als Idee geben. Zugleich aber hat es nicht einmal damit seine Richtigkeit, daß die Feldmeßkunst es mit den sinnlichen und vergänglichen Größen zu tun hätte. Denn dann würde sie mit vergehen, wenn diese vergehen. Aber auch die Sternkunde hat es doch eigentlich nicht mit sinnlich wahrnehmbaren Größen noch mit dem sichtbaren Himmel zu tun, ebensowenig wie die sinnlich wahrnehmbaren Linien diejenigen sind, von denen der Geometer handelt. Denn in dem sinnlich Wahrnehmbaren findet sich das Gerade in strengem Sinne nicht und auch nicht das Runde, und ein Lineal berührt den Kreis nicht bloß in einem Punkte; vielmehr es ist wirklich so wie *Protagoras* in seiner Widerlegung der Geometer ausgeführt hat: die Bewegungen und Kurven am Himmel fallen keineswegs mit denen zusammen, die die Sternkunde in Betracht zieht, und die Natur der Punkte ist nicht auch die der Sterne.

Manche nun behaupten zwar, es gebe ein solches Mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Gegenständen; es sei aber nicht von den sinnlichen Dingen getrennt, sondern in diesen zu suchen. Es würde unmöglich sein, alle Konsequenzen, die sich aus dieser Annahme ergeben, ausführlich durchzugehen; es genügt auch, uns auf das Folgende zu beschränken. Erstens hat es keinen rechten Sinn, daß es nur mit jenem Mittleren sich so verhalten soll; offenbar könnten ebenso gut auch die Ideen den sinnlichen Dingen immanent sein; denn beides sind nur zwei Fälle eines und desselben Begriffs. Zweitens aber müßten dann zwei Körper in einem und demselben Raume sein; und jenes Mittlere könnte nicht unbewegt sein, wenn es in den sinnlichen Dingen steckte, die bewegt sind. Vor allem aber: was für einen Zweck hat es eigentlich, dergleichen zwar zu setzen, aber es als im Sinnlichen im-

manent zu setzen? Die widersinnigen Konsequenzen, die wir vorher aufgezeigt haben, würden sich ja auch dabei wieder einstellen. Es würde einen Himmel geben neben dem Himmel, nur daß er nicht getrennt für sich, sondern in demselben Raume existierte, und das ist nur noch undenkbarer.

DAS SECHSTE PROBLEM

Ist es nun betreffs dieser Punkte eine überaus schwierige Frage, welche 3
Annahmen man da zu machen hat, um sich der Wahrheit zu bemächtigen, so gilt dasselbe auch von der Frage nach den *Prinzipien*. Soll man als Prinzipien und Elemente der Dinge die Gattungen betrachten, und nicht vielmehr die letzten Bestandteile, aus denen sich die Dinge zusammensetzen? So möchte man z. B. beim Tone geneigt sein, seine Elemente und Prinzipien in dem zu suchen, woraus alle Töne als aus ihren letzten Bestandteilen bestehen, aber nicht in dem Ton als dem Allgemeinen, und als Elemente der geometrischen Figuren bezeichnen wir etwas dann, wenn die Beweise dafür in den Beweisen für die anderen, für alle oder doch für die meisten, mit enthalten sind. Was aber die Körper anbetrifft, so bezeichnen ebensowohl diejenigen, die mehrere Elemente derselben, wie die, die nur eines annehmen, als Prinzipien der Körper das, woraus sie bestehen und woraus sie entstanden sind. So nennt *Empedokles* Feuer und Wasser und was zwischen beiden in der Mitte liegt, Elemente als Bestandteile dessen was ist, aber nicht als Gattungen der Dinge. Und so auch sonst bei den anderen Dingen, z. B. bei einer Bettstelle: wenn einer ihr Wesen durchschauen will, so erkennt er es dann, wenn er weiß, aus welchen Teilen sie besteht und wie die Teile angeordnet sind.

Diesen Erwägungen gemäß dürfte man die Gattungen der Dinge nicht für ihre Prinzipien halten. Andererseits wieder müßten, sofern die Begriffsbestimmung das Mittel ist, durch das wir jeglichen Gegenstand erkennen, die Gattungen aber die Prinzipien der Begriffsbestimmungen sind, die Gattungen auch die Prinzipien der durch den Begriff zu bestimmenden Dinge sein. Und wenn eine Erkenntnis der Dinge gewinnen so viel heißt, wie eine Erkenntnis von den Arten gewinnen, nach denen die Dinge ihren Namen erhalten, so bilden die Gattungen wiederum die Prinzipien für die Arten.

Augenscheinlich nehmen denn auch manche von denen, die das Eine und das Sein oder das Groß-und-Kleine als Elemente der Dinge bezeichnen, eben diese zugleich im Sinne von Gattungen. Aber die Prinzipien in dieser doppelten Bedeutung zu nehmen, ist gleichfalls nicht zulässig. Denn der Begriff der Wesenheit ist ein einheitlicher; die Begriffsbestimmung vermittelst

der Gattungen aber würde etwas anderes sein als die Begriffsbestimmung vermittels der Bestandteile.

DAS SIEBENTE PROBLEM

Außerdem, gesetzt auch, die Gattungen hätten noch so sehr die Bedeutung von Prinzipien, wie dann? Soll man *die obersten Gattungen* als Prinzipien setzen oder *die niedrigsten*, wie sie von den Einzelwesen ausgesagt werden? Das ist doch auch ein sehr fragwürdiger Punkt. Ist nämlich jedesmal das Allgemeinere auch in höherem Grade Prinzip, so ist es offenbar das höchste Allgemeine auch im höchsten Grade, denn dieses wird von allem ausgesagt. Es würde dann also ebensoviele Prinzipien der Dinge geben, als es oberste Gattungen gibt, und so würden dann das Sein und das Eins Prinzipien und selbständige Wesenheiten sein; denn das wird am meisten von allem ausgesagt. Und doch ist es ausgeschlossen, daß das Sein und das Eins eine Gattung der Dinge sei. Denn den Artunterschieden einer jeden Gattung muß notwendig das Sein zukommen, und ebenso muß jeder einer sein; es ist aber unmöglich, entweder die Arten der Gattung oder die Gattung ohne ihre Arten von den zugehörigen Artunterschieden als Prädikat auszusagen. Wenn also das Eins oder das Sein die Bedeutung der Gattung hat, so könnte kein Artunterschied weder Eins noch Seiendes sein; wenn sie aber die Bedeutung der Gattung nicht haben, so sind sie auch nicht Prinzipien, wenn doch den Gattungen der Rang zukommen soll, Prinzipien zu sein. Überdies wird auch das, was zwischen den höchsten und den niedersten Gattungen in der Mitte liegt, zusammen mit den Unterschieden bis herab zu den letzten nicht weiter einzuteilenden Arten, zu den Gattungen zu rechnen sein; man möchte aber eher glauben, daß das wohl für einige gelte, für andere aber nicht. Dazu kommt, daß dann die Artunterschiede weil allgemeiner auch in höherem Grade Prinzip wären als die Gattungen. Wenn aber auch diese Unterschiede Prinzipien sind, so wird die Zahl der Prinzipien geradezu unendlich groß, insbesondere dann, wenn man von der obersten Gattung ausgehend herabsteigt.

Nehmen wir nun den anderen Fall. Man schreibt dem Eins die Bedeutung des Prinzips in höherem Grade zu; Eins aber ist das Unteilbare, und unteilbar ist etwas der Quantität nach oder der Art nach. Dann ist die Teilung der Art nach das Vorgehende, und die Gattungen sind noch in Arten teilbar; es würde also die letzte der Arten, die nur noch Individuen unter sich befaßt, in eigentlicherem Sinne ein Eines sein als die höheren Gattungen. So ist „Mensch" keine Gattung, der noch Arten von Menschen subordiniert wären.

Ferner, in solchen Reihenfolgen, wo es vorausgehende und nachfolgende Glieder in fester Ordnung gibt, da ist es undenkbar, daß das, was diesen übergeordnet ist, auch noch neben ihnen existiere. Z. B. wenn die Zwei der Ursprung der Zahlen ist, so wird nicht eine Zahl noch neben den Arten der Zahlen, und ebensowenig wird eine Figur noch neben den Arten der Figuren existieren. Wenn es aber in diesen Fällen sich so verhält, so werden kaum in den anderen Fällen die Gattungen neben den Arten existieren; denn dort könnte man noch am ehesten annehmen, daß es solche Gattungen gibt. Nun gibt es hier bei den letzten Arten allerdings weder ein Vorausgehendes noch ein Nachfolgendes; aber da, wo es ein Höherstehendes und ein Niedrigerstehendes gibt, ist das Höherstehende auch immer das Prius; also würde es danach auch hier keine Gattung neben den Arten geben können.

Demzufolge wäre augenscheinlich die Art, die nur noch Individuen umfaßt, in eigentlicherem Sinne Prinzip als die Gattungen. Andererseits aber läßt sich nicht leicht sagen, in welchem Sinne man jene als Prinzip auffassen soll. Denn was Prinzip und Grund ist, das muß auch neben den Gegenständen, für die es Prinzip ist, bestehen und das Vermögen haben, von ihnen gesondert für sich zu sein. Wie aber sollte irgend jemand auf die Annahme geraten, daß etwas derartiges wirklich neben den Einzelwesen existiere, wenn nicht deshalb, weil es als ein Allgemeines gilt und von einer Gesamtheit ausgesagt wird? Wenn aber dies den Grund bildet, so müßte man, was in höherem Grade allgemein ist, auch als das gelten lassen, was in höherem Sinne Prinzip ist, und mithin müßten es dann wieder die obersten Gattungen sein, die die Bedeutung von Prinzipien haben.

DAS ACHTE PROBLEM

Nun hängt aber damit eine Schwierigkeit zusammen, die unter allen die 4
ernsteste und für eine sorgfältige Erwägung die dringlichste ist; von ihr zu handeln ist jetzt der Augenblick gegeben. Wenn es nämlich nichts Weiteres neben den Einzelwesen gibt, die Einzelwesen aber ins Unendliche verlaufen: *wie ist es da möglich, eine Erkenntnis dieses Unendlichen zu gewinnen?* Erkennen wir alles doch nur insofern, als es darin Einheit und Identität gibt und insofern ein Allgemeines vorliegt. Andererseits aber, wenn dies sich notwendig so verhält, und wenn es demnach neben den Einzelwesen noch etwas weiteres geben muß, so würde mit Notwendigkeit folgen, daß, was neben dem Einzelnen existiert, die Gattungen sind, seien es nun

die niedrigsten oder auch die obersten. Eben aber haben wir durch unsere Überlegungen ausgemacht, daß das unmöglich ist.

Weiter aber, gesetzt auch, es sei ausgemacht, daß neben dem Zusammengesetzten, also neben dem, was Materie mit der von ihr ausgesagten Bestimmung ist, noch etwas Weiteres existiert, wie dann? Muß es, wenn es dergleichen gibt, ein solches neben allem geben, oder wohl neben einigem und neben anderem nicht, oder auch neben gar keinem? Wenn es nichts außer den Einzelwesen gibt, so gäbe es auch nichts, was Gegenstand des Denkens wäre; alles wäre Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, und eine Erkenntnis von irgend etwas wäre unmöglich, wofern man nicht so weit geht, schon die sinnliche Wahrnehmung für eine Erkenntnis auszugeben. Damit gäbe es dann auch nichts Ewiges, nichts Unbewegtes. Denn was sinnlich wahrgenommen wird, das ist alles vergänglich und in beständiger Bewegung. Andererseits, wenn es nichts Ewiges gibt, dann wird auch alles Entstehen undenkbar. Denn damit etwas entstehe, muß es ein Seiendes geben, das wird und aus dem etwas wird, und das letzte Glied der Reihe muß dem Entstehen entnommen sein, wenn es in der Ableitung des einen aus dem andern nach rückwärts ein Letztes gibt, und es doch unmöglich ist, daß etwas aus Nichts geworden sei. Weiter aber, wenn es ein Entstehen und eine Bewegung gibt, dann muß es dafür auch ein Endglied nach vorwärts geben. Denn ohne Ende vollzieht sich keine Bewegung, sondern jede hat ein Ziel, und daß etwas entstehe, dessen Entstandensein unmöglich ist, das hat keinen Sinn; was aber entstanden ist, das muß sein Dasein in dem Augenblick haben, wo seine Entstehung beendet ist. Und weiter, wenn also die Materie Existenz hat, weil sie unentstanden ist, dann ist es doch wohl noch viel mehr anzunehmen, daß die Form existiert als das Wesen, das die Materie annimmt. Denn wäre weder die eine noch die andere, dann existierte überhaupt nichts. Ist das aber undenkbar, so muß notwendig neben dem konkreten Gebilde noch etwas sein, nämlich die Gestalt und die Form.

Wenn man aber ein solches setzt, so erhebt sich das neue Bedenken, für welche Gegenstände man es zu setzen hat, für welche nicht. Denn offenbar hat es keinen Sinn, es für alle Gegenstände zu setzen. So werden wir nicht annehmen, daß es neben den einzelnen Häusern noch ein Haus obendrein gibt. Und außerdem: soll in allen Einzelwesen die Wesenheit eine einheitliche sein, z. B. eine in allen Menschen? Das wäre doch widersinnig; denn alles das, was eine einheitliche Wesenheit hat, ist eines. Oder soll sie ein Vieles und Verschiedenes sein? Aber auch dies ist unannehmbar. Und

zugleich: auf welchem Wege wird denn die Materie zu jeglichem von diesen? und in welchem Sinne ist denn das konkrete Gebilde jenes beides zusammen?

DAS NEUNTE PROBLEM

Sodann, die Prinzipien betreffend läßt sich noch folgendes fernere Bedenken erheben. Ist jedes Prinzip *ein Eines* nur im Sinne einer *Art,* so wird nichts aus den Prinzipien abgeleitetes eins sein der Zahl nach, auch nicht die Eins selber und nicht das Seiende. Wie soll es aber ein Erkennen geben, wenn es nicht ein Eines gibt über allem? Andererseits, ist jedes der Prinzipien *numerisch eins,* existiert es also nur einmal und nicht wie bei den sinnlichen Gegenständen jedesmal im gegebenen Falle als ein numerisch Anderes — so z. B. sind für diese bestimmte Silbe, jedesmal wo sie als eine und dieselbe vorkommt, auch die Buchstaben, aus denen sie besteht, der Art nach dieselben, während sie numerisch andere sind — ist es also nicht so, sondern sind die Prinzipien des Seienden jedes numerisch eins: so wird es nicht neben diesen Elementen noch etwas anderes geben; so viel Einzelwesen, so viel Prinzipien. Denn ob man sagt: numerisch eines, oder: Einzelwesen, das macht keinen Unterschied. Das eben ist der Sinn des Wortes: das Einzelwesen ist das numerisch Eine, das Allgemeine aber das in den Einzelnen Gemeinsame. Es verhält sich also damit wie bei den Elementen des Lautgebildes. Wenn diese numerisch bestimmt wären, so müßte die Anzahl sämtlicher Lettern die es gibt ebenso groß sein wie die der Buchstabenarten, da nicht zwei oder mehr existierende Lettern denselben Buchstaben bedeuten würden.

DAS ZEHNTE PROBLEM

Eine Frage sodann, die an Schwierigkeit keiner anderen nachsteht, ist von unseren Zeitgenossen ebenso wie von ihren Vorgängern unerledigt gelassen worden; wir meinen die Frage, *ob die Prinzipien der vergänglichen Dinge dieselben sind wie die der unvergänglichen,* oder ob sie von ihnen verschieden sind. Sind sie dieselben, wie geschieht es, daß das eine vergänglich, das andere unvergänglich ist, und was ist der Grund dafür? Die Gesinnungsgenossen des *Hesiodos* wie alle die, deren Reflexion sich in mythischer Form bewegte und sich auf das ihrem Vorstellungskreis Zusagende beschränkte, haben was uns beschäftigt nicht beachtet. Indem sie die Prinzipien zu Göttern machen und alles von Göttern ableiten, lautet ihre Erklärungsweise etwa so: sterblich geworden sei, was nicht von Nektar und Ambrosia ge-

kostet habe! Mit solchen Ausdrücken meinten sie offenbar in der ihrem Vorstellungskreise geläufigen Weise der Sache zu genügen. Indessen, schon mit der Verwendung von Ursachen dieser Art zur Erklärung haben sie etwas für uns völlig Unverständliches vorgebracht. Denn nehmen die Götter diese Dinge zu sich bloß um des Genusses willen, so bilden Nektar und Ambrosia für ihr Dasein nicht den Grund; andererseits nehmen sie sie zu sich um der Selbsterhaltung willen, wie können die Götter als unsterblich gelten, wenn sie doch der Nahrung bedürfen? Indessen, auf solches Philosophieren in mythischer Form sich ernsthaft einzulassen, ist nicht der Mühe wert. Wir müssen uns an diejenigen halten, die in der Form strenger Wissenschaft verfahren, und müssen sie befragen, wie es kommt, daß von den Wesen, die aus denselben Quellen stammen, der eine Teil seiner Natur nach ewig, der andere vergänglich ist.

Da sie einen Grund dafür nicht anzugeben wissen und die Sache auch nicht wohl verständlich ist, so liegt der Schluß nahe, daß die Prinzipien und Gründe für beides wohl nicht die gleichen sein werden. Hat doch selbst *Empedokles*, von dem man wohl annehmen kann, daß er noch am ehesten seine Gedanken in strenger Folgerichtigkeit entwickelt, sich dieser Schwierigkeit nicht zu entziehen gewußt. Er setzt ein Prinzip, den Streit, als Grund der Vergänglichkeit; aber nichtsdestoweniger möchte man meinen, daß dies Prinzip doch auch erzeugend wirkt, ausgenommen für die oberste Einheit. Denn alles übrige zwar stammt von ihm, nur nicht dies ursprünglich Eine, Gott. So wenigstens heißt es:

Daraus stammt, was war, was ist, und alles was sein wird,
Daraus sind die Pflanzen entsproßt, die Männer und Weiber,
Tiere des Feldes und Vögel nebst wasserbewohnenden Fischen,
Götter auch, die langlebigen.

Aber auch abgesehen davon ist die Sache klar. Denn er sagt: wäre nicht der Streit in den Dingen, so würde alles eines sein; und wenn sie sich verbinden,

„entflohn ist der Streit zu der Welt Rand".

Daher ergibt sich bei ihm die Konsequenz, daß Gott, der doch der seligste ist, an Erkenntnis ärmer ist, als die übrigen Wesen. Denn er kennt die Elemente nicht alle, ihm bleibt der Streit fremd; erkannt aber wird das Gleiche durch das Gleiche. So sagt er:

Denn durch die Erd' in uns schaun Erde wir, Wasser durch Wasser,
Luft, die hehre, durch Luft, das verheerende Feuer durch Feuer,
Liebe durch Liebe, den Streit durch Streit hinwieder, den schlimmen.

Aber wovon wir abgekommen sind: so viel ist als Konsequenz offenbar, daß bei ihm der Streit Grund des Seins ebensowohl als Grund des Vergehens, und ebenso die Freundschaft nicht bloß Grund des Seins ist; denn indem sie Verbindung stiftet, hebt sie das gesonderte Sein auf. Zugleich aber weiß er einen Grund der Veränderung selbst nicht anzugeben; genug, daß es sich nun einmal so mit der Natur der Dinge verhält:

Doch als mächtig der Streit in den Gliedern des Ganzen heranwuchs,
Hoch zu Ehren empor sich hob im Laufe der Zeiten,
Die nach bestimmendem Schwur zum Wechsel ihnen gesetzt sind . . .

Das heißt also: der Wechsel ist notwendig; aber einen Grund für diese Notwendigkeit gibt er nicht an. Aber allerdings, insoweit ist er der einzige, der sich konsequent bleibt. Er läßt nicht einen Teil des Seienden vergänglich, einen anderen unvergänglich sein, sondern nach ihm ist alles vergänglich, bloß mit Ausnahme der Elemente. Die Frage dagegen, von der wir hier handeln, ist die, aus welchem Grunde das eine vergänglich ist, das andere nicht, wenn doch alles aus derselben Quelle stammt.

Das Bisherige mag ausreichen, um zu zeigen, daß die Prinzipien für beides nicht wohl dieselben sein können. Nehmen wir andererseits an, die Prinzipien für beides seien verschieden, dann ergibt sich die eine Frage, ob auch die Prinzipien für das Vergängliche als unvergänglich, oder ob sie als vergänglich zu denken sind. Sind sie vergänglich, so müssen offenbar auch sie aus irgend etwas abgeleitet sein; denn alles was vergeht, löst sich wieder in das auf, woraus es stammt. Die Folgerung, die sich daraus ergibt, wäre also die, daß unter den Prinzipien die einen die ursprünglicheren, die anderen die abgeleiteten wären. Das aber ist undenkbar, gleichviel ob man irgendwo Halt macht oder ob man damit ins Unendliche fortgeht. Überdies, wie soll es zu einem Sein des Vergänglichen kommen, wenn die Prinzipien selber vergehen? Sind sie aber unvergänglich, aus welchem Grunde soll aus dem einen Unvergänglichen Vergängliches, aus dem anderen Unvergänglichen aber Unvergängliches stammen? Das ist nicht recht verständlich; sondern es ist entweder ganz undenkbar, oder es bedürfte doch einer umständlichen Ableitung. Wirklich hat niemand es auch nur unternommen, besondere Prinzipien für das Vergängliche anzugeben; sondern man nimmt für alles dieselben Prinzipien an, und knabbert und nagt an jenem fundamentalen Bedenken herum, als sähe man darin etwas ganz Unerhebliches.

DAS ELFTE PROBLEM

Was aber für die Untersuchung unter allem das Schwierigste und zugleich für alle Wahrheitserkenntnis das Unerläßlichste ist, das ist die Frage, *ob das Sein und das Eine das wahre Wesen der Dinge* und diese beiden, jenes als Eines, dieses als Sein, nicht an einem Anderen sind, oder ob man zu fragen hat, was das Sein, was das Eine ist als Bestimmung an einem anderen ihnen beiden zugrunde liegenden Wesen. Die Ansichten darüber sind geteilt; die einen nehmen jenes, die anderen dieses Verhältnis an. *Plato* und die Pythagoreer meinen, das Sein und das Eine seien nicht an einem von ihnen verschiedenen Substrat; sondern das eben sei ihre Natur, daß die Idee der Einheit und die Idee des Seins ihr Wesen ausmachten. Anders die Naturphilosophen, wie *Empedokles*. Er legt dar, was das Eine ist, indem er den Begriff auf geläufigere Begriffe zurückführt. Denn man darf doch wohl annehmen, daß mit seinem Begriffe von Freundschaft eben dies gemeint ist; wenigstens ist sie nach ihm der Grund des Einsseins für alles. Andere setzen das Feuer, wieder andere die Luft als dieses Eine und Seiende, wodurch die Dinge ihr Sein und Entstehen haben, und bei denjenigen, die eine Vielheit von Elementen setzen, steht es ganz ebenso; denn auch sie sind gezwungen, das Eine und das Sein ebenso vielfach anzunehmen, als die Prinzipien, die sie setzen.

Wenn man nun das Eine und das Sein nicht als selbständige Wesenheit setzen will, so ist die Konsequenz die, daß auch sonst kein anderes Allgemeines selbständige Wesenheit hat; denn jene sind unter allem das Allgemeinste. Gibt es also nichts, was an sich ein Eines oder an sich Seiendes wäre, so kann kaum von dem anderen irgend etwas ein Sein haben neben dem was man als Einzelwesen bezeichnet. Und ferner, ist das Eine nicht selbständige Wesenheit, so gäbe es offenbar auch keine Zahl im Sinne einer von den Dingen gesonderten Wesenheit. Denn die Zahl ist eine Vielheit von Einheiten, die Einheit aber ist das Wesen der Eins. Existiert dagegen etwas, was ein Eines und Seiendes an sich ist, dann ist das Eine und das Sein notwendig das eigentliche Wesen desselben. Denn dann gibt es kein anderes, wovon sie ausgesagt würden, sondern eben sie selber sind ihr eigenes Substrat.

Aber andererseits, wenn es ein Sein und ein Eines an sich gibt, so erhebt sich die große Schwierigkeit, wie es neben ihnen noch etwas anderes geben kann, d. h. wie das Seiende mehr als eines sein kann. Denn was ein Anderes ist als das Seiende, das hat kein Sein. Und so wäre man denn

nach der Ausführung des *Parmenides* zu der Folgerung gezwungen, daß alles was ist, Eines, und daß dieses das Seiende wäre.

Die Schwierigkeit also besteht in beiden Fällen. Denn ob das Eine keine selbständige Wesenheit hat, oder ob es ein Eines an sich gibt, immer ist es undenkbar, daß die Zahl eine selbständige Wesenheit sei. Wenn das Eins keine selbständige Wesenheit ist, so haben wir vorher dargelegt, aus welchem Grunde auch die Zahl es nicht ist. Ist sie aber selbständige Wesenheit, so ergibt sich dieselbe Schwierigkeit wie in bezug auf das Sein. Denn woher soll ein anderes Eines kommen neben dem Einen an sich? Es müßte notwendig ein nicht-Eines sein. Alles aber was ist, ist entweder eine Einheit oder eine Vielheit, und die Vielheit besteht wieder aus Einheiten. Außerdem, wenn das an sich Eine ein Unteilbares ist, so würde es nach dem, was *Zeno* ausführt, nichts sein. Denn dasjenige, was hinzugefügt oder abgezogen eine Größe weder größer noch kleiner macht, das, führt er aus, sei nichts Seiendes, offenbar weil er meint, das Seiende sei ein Ausgedehntes, und wenn ein Ausgedehntes, auch ein Körperliches. Denn Körperliches ist jedenfalls Seiendes; solches aber was nicht körperlich ist, macht hinzugefügt im einen Falle größer, im andern Falle nicht, wie z. B. Fläche und Linie; Punkt und Einheit aber tut es in keinem Falle. Da indessen *Zeno* von der sinnlichen Anschauung aus räsonniert, so bleibt es ganz wohl möglich, daß es ein Unteilbares gebe, und es läßt sich auch in der aufgezeigten Bedeutung und auch *Zeno* gegenüber sehr wohl in Schutz nehmen. Denn freilich, eine Vergrößerung der Ausdehnung nach wird ein solches, wenn es hinzugefügt wird, nicht bewirken, wohl aber eine Vermehrung der Zahl nach. Dagegen bleibt die Frage: wie soll sich aus einem derartigen oder aus mehreren derartigen etwas wie Ausdehnung ergeben? Es wäre ebenso, wie wenn man sagen wollte, eine Linie bestehe aus Punkten. Aber andererseits, auch wenn jemand der Ansicht wäre, die Zahl entstehe, wie manche lehren, aus dem an sich Einen und einem Anderen, das nicht ein Eines sei, so muß man auch in diesem Falle fragen, aus welchem Grunde und auf welchem Wege das was entsteht das eine Mal eine Zahl, das andere Mal ein Ausgedehntes wird, wenn doch das, was als nicht-Eines zum Einen hinzukam, beidemale als „Ungleichheit" und zugleich beidemale als von Wesen dasselbe angenommen wurde. Denn man sieht nicht ein, wie aus dem Einen und diesem Bestandteil, und ebensowenig wie aus der Zahl und diesem Bestandteil die ausgedehnten Größen entstehen können.

DAS ZWÖLFTE PROBLEM

In enger Beziehung dazu steht ein weiteres Bedenken. ***Sind Zahlen, Körper, Flächen, Punkte selbständige Wesenheiten oder nicht?*** Sind sie es nicht, so bleibt unerklärt, was denn nun das Seiende ist, und welches die Wesenheiten im Seienden sind. Denn Beschaffenheiten, Bewegungen, Relationen, Zustände, Verhältnisse bezeichnen, so muß man doch wohl annehmen, nicht die Wesenheit irgend eines Gegenstandes. Sie bilden sämtlich Prädikate zu einem Substrat, aber keines von ihnen bezeichnet einen konkreten Gegenstand selber. An den Dingen aber, die am meisten dafür gelten könnten, selbständige Wesenheiten zu bedeuten, an Wasser, Erde, Feuer, Luft, den Bestandteilen der zusammengesetzten Körper, treten Wärme- und Kältezustände und anderes derart als Bestimmungen auf, nicht als selbständige Wesen, und der Körper also, dem diese Bestimmungen zufallen, bleibt allein als ein Seiendes und ein selbständiges Wesen übrig. Andererseits aber ist der Körper selbständige Wesenheit in geringerem Grade als seine Oberfläche; diese ist es in geringerem Maße als die Linie, und diese wieder in geringerem Maße als die Einheit und der Punkt. Denn von diesen empfängt der Körper erst seine Bestimmtheit, und sie, so scheint es, können wohl ohne die Körper existieren, wogegen der Körper ohne sie undenkbar ist.

Daher kommt es, daß, wenn die große Masse, und wenn auch die älteren Denker als selbständige Wesenheit und als das Seiende nur den Körper und das andere als Bestimmungen des Körpers betrachten und man denn auch die Prinzipien, die für das Körperliche gelten, für die Prinzipien des Seienden überhaupt erklärte, neuere Denker, denen man tiefere Einsicht zugeschrieben hat, dafür die Zahlen setzten. Nach unseren obigen Darlegungen nun gibt es, wenn die genannten Dinge keine selbständigen Wesenheiten sind, überhaupt keine selbständige Wesenheit und nichts Seiendes. Denn was als bloße Bestimmung an jenen auftritt, das hat doch keinerlei Anspruch darauf, ein Seiendes genannt zu werden.

Dagegen andererseits, wenn zugegeben wird, daß Linien und Punkte in höherem Grade selbständige Wesen sind als die Körper, und wir doch nicht recht sehen, was das für eine Art von Körpern ist, an denen sie auftreten — denn daß es die sinnlich wahrnehmbaren Körper seien, ist ausgeschlossen — so würde es überhaupt keine selbständige Wesenheit geben. Überdies stellt sich alles dieses augenscheinlich als bloße Teilungen des Körpers dar, teils nach der Breite, teils nach der Tiefe, teils nach der Länge. Dazu kommt,

daß in dem Körper jede beliebige Gestalt oder auch keine enthalten ist. Wenn im Stein nicht der Hermes, so ist auch im Würfel nicht die Hälfte des Würfels als ein bestimmter Teil enthalten, und ebenso auch nicht die Fläche. Denn wenn irgend eine vorhanden wäre, dann wäre auch die vorhanden, die die Hälfte abgrenzt. Dasselbe gilt mit Bezug auf Linie, Punkt, Einheit. Wenn also noch so sehr der Körper selbständige Wesenheit wäre, die genannten Dinge aber, denen doch keinerlei selbständige Wesenheit zukommt, es in noch höherem Sinne wären, dann ist unfaßbar, was das Seiende ist und was das Wesen des Seienden.

Zu dem bisher Ausgeführten kommen nämlich noch weitere Undenkbarkeiten hinzu, die sich aus den Begriffen des Entstehens und Vergehens ergeben. Ein Wesen, wenn es erst nicht war und dann ist, oder wenn es erst war und nachher nicht mehr ist, erfährt, so sollte man annehmen, solche Veränderung in der Form des Entstehens und Vergehens. Punkte aber, Linien und Flächen können weder entstehen noch vergehen, obgleich sie doch jetzt sind, jetzt nicht sind. Wenn zwei Körper sich berühren oder ein Körper geteilt wird, so wird zugleich das eine Mal bei der Berührung aus zweien eines, das andere Mal bei der Trennung aus einem zwei. Es ist also, wenn die Verbindung hergestellt wird, das was vorher war, nicht mehr vorhanden, sondern verschwunden, und wenn Trennung eintritt, ist das vorhanden, was vorher noch nicht war. Und gar erst der Punkt, der unteilbar ist! Der ist doch wohl dabei nicht in zwei geteilt worden. Wenn sie aber entstehen und vergehen, so ist etwas vorhanden, woraus sie entstehen. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem zeitlichen Jetzt. Auch dies kann nicht entstehen oder vergehen, und dennoch macht es den Eindruck, immer ein anderes zu sein, während es doch kein selbständiges Wesen hat. Offenbar ist es mit Punkten, Linien und Flächen dieselbe Sache; das Verhältnis ist ganz dasselbe. Denn alles das hat dieselbe Bedeutung, entweder von Grenzen oder von Teilungen.

DAS DREIZEHNTE PROBLEM

Überhaupt aber darf man die Frage aufwerfen, aus welchem Grunde 6
man denn eigentlich sich nach etwas anderem neben den sinnlichen Dingen und denen, die zwischen Sinnlichem und Intelligiblem ein Mittleres bilden, umsehen muß, warum also z. B. nach *Ideen,* wie wir als Platoniker sie setzen. Geschieht es vielleicht deshalb, weil die mathematischen Gegenstände sich von den sinnlich irdischen Dingen zwar in anderer Beziehung unterscheiden,

aber darin nicht unterscheiden, daß jede Art derselben (z. B. das Dreieck) in einer unbestimmten Anzahl von Exemplaren vorkommt? Die Prinzipien für dieselben existieren deshalb nicht in bestimmter Anzahl, und es ist damit ebenso wie mit den Buchstaben, den Prinzipien für unsere sinnlichen Sprachlaute; auch die kommen alle zusammen gleichfalls nicht in bestimmter Zahl vor, wohl aber sind sie nach bestimmten Arten unterschieden. Man darf dabei nur nicht an die Laute dieser einen Silbe oder Lautgruppe denken, wie sie dies eine Mal an dieser Stelle steht; denn da freilich wird auch die Zahl der Buchstaben eine bestimmte sein. Gerade so nun geht es auch bei jenem „Mittleren", den mathematischen Objekten; denn auch hier befaßt jedesmal eine Gattung eine unbestimmte Anzahl von Exemplaren unter sich. Wenn es daher nicht neben den sinnlichen Dingen und jenen mittleren noch irgend ein anderes gibt von der Art, wie die Ideen im Sinne der platonischen Schule, so gibt es überall keine Wesenheit, die der Zahl und der Gattung nach einheitlich wäre, und auch die Prinzipien des Seienden würden dann nicht in bestimmter Anzahl, sondern nur in bestimmten Arten existieren. Ist nun dieses die notwendige Konsequenz, so ist man auch, um sie zu vermeiden, zur Annahme von Ideen gezwungen. Zugegeben auch, daß diejenigen, die diese Lehre aufgestellt haben, sie keineswegs klar genug zu begründen wissen, so ist es doch eben das Bezeichnete, was ihnen im Gedanken vorschwebt, und der Sinn, den sie mit ihrer Lehre verbinden, ist notgedrungen der, daß die Ideen jegliche eine Wesenheit für sich bilden und keine eine bloße Bestimmung an einem anderen darstellt. Aber allerdings, geben wir die Existenz der Ideen zu und lassen wir es gelten, daß die Prinzipien, jedes als numerisch eines, aber nicht als eine Art, nur einmal vorkommend existieren, so haben wir oben ausgeführt, welche Undenkbarkeiten sich aus einer solchen Annahme mit Notwendigkeit ergeben.

DAS VIERZEHNTE PROBLEM

Eng verwandt mit diesen Fragen ist das fernere Problem, *ob die Elemente bloß der Potentialität nach existieren* oder in anderem Sinne, also der Aktualität nach. Existieren sie irgendwie in letzterer Weise, so gibt es etwas anderes, was für die Prinzipien das Vorausgegebene bildet. Denn das Wirkliche setzt das Mögliche als vorausgegeben voraus; dagegen ist es nicht notwendig, daß alles was möglich ist, auch in jenen Zustand der Aktualität übergehe. Andererseits, wenn die Elemente nur der Möglichkeit nach existieren, so bleibt es immer möglich, daß nichts sei von allem was

ist. Denn möglich ist das Sein auch dessen, was noch nicht ist; was wird, das ist noch nicht. Dagegen wird nichts wirklich, dessen Sein nicht möglich ist.

DAS FÜNFZEHNTE PROBLEM

Dies sind die Schwierigkeiten, die man betreffs der Prinzipien ins Auge fassen muß; dazu kommt aber noch die weitere Frage, ob sie *als Allgemeines* existieren oder nach Art dessen, was man *als Einzelwesen* bezeichnet. Haben sie die Natur des Allgemeinen, so sind sie keine selbständigen Wesen; denn kein Allgemeines bezeichnet einen konkreten Gegenstand, sondern einen Artcharakter; selbständige Wesenheit aber heißt konkreter Gegenstand. Existiert aber das Prinzip als konkreter Gegenstand, und wird das was man als Allgemeines aussagt, als selbständig Seiendes aufgefaßt, so wird aus Sokrates eine Vielheit von Lebewesen: er wird erstens er selbst als Einzelperson, zweitens Mensch und drittens lebendes Wesen sein, falls nämlich jeder dieser Begriffe einen als Einheit für sich bestehenden Gegenstand bezeichnet. Das sind die Konsequenzen, wenn man die Prinzipien als Allgemeines faßt. Faßt man sie aber nicht als Allgemeines, sondern nach Art der Einzelwesen, dann sind sie wieder kein Gegenstand der Erkenntnis; denn alle Erkenntnis ist Erkenntnis des Allgemeinen. Es müßte dann also, wenn es doch eine Erkenntnis von ihnen geben soll, noch andere als Allgemeines von ihnen gültige Prinzipien geben, die noch ursprünglicher wären als die Prinzipien.

II. TEIL. GRUNDLEGUNG

I. WESEN UND AUFGABE DER GRUND-WISSENSCHAFT

Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und die demselben an und für sich zukommenden Bestimmungen betrachtet. Sie fällt mit keiner der sogenannten Spezialwissenschaften zusammen. Denn keine der letzteren handelt allgemein vom Seienden als solchem; sie sondern vielmehr ein bestimmtes Gebiet aus und betrachten dasjenige, was dem diesem Gebiet angehörenden Gegenstande zukommt. So macht es z. B. die Mathematik. Da wir nun die obersten Prinzipien und Gründe suchen, so sind diese offenbar als Gründe einer an und für sich bestehenden Wesenheit zu denken. Wenn nun diejenigen, die die Elemente dessen was ist erforscht haben, gleichfalls diese Prinzipien gesucht haben, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß auch die Elemente, die sie meinten, Elemente sind des Seienden nicht als dessen was an anderem ist, sondern was schlechthin ist, und daß deshalb auch wir die obersten Gründe des Seienden rein sofern es ist ins Auge zu fassen haben.

2 Vom Seienden spricht man in mehrfacher Bedeutung, indessen immer unter Beziehung auf einen einheitlichen Gesichtspunkt und eine einheitliche Wesenheit, also nicht bloß so, daß nur das Wort dasselbe wäre, sondern in der Weise, wie man etwa das Wort „gesund“ gebraucht. Denn alles was man gesund nennt, hat irgendwie auf die Gesundheit Bezug; es ist solches, was die Gesundheit schützt, oder was sie wiederherstellt, oder auch was ein Kennzeichen der Gesundheit oder was für sie empfänglich ist. Und ebenso verhält sich das Wort „medizinisch“ zur ärztlichen Kunst. Medizinisch heißt das eine Mal der, der die ärztliche Kunst besitzt, das andere Mal, wer dafür die Anlage besitzt, oder wiederum was zu den Aufgaben der ärztlichen Kunst gehört. Und in gleicher Weise wie diese werden wir auch andere Ausdrücke zu deuten haben. So spricht man denn auch vom Seienden wohl in mehrfacher Bedeutung, aber jedesmal in Beziehung auf einen und denselben prinzipiellen Gesichtspunkt. Wir nennen das eine Seiendes, weil es Substanz, das andere, weil es Bestimmung an der Sub-

stanz, das dritte, weil es auf dem Wege zur Substanz ist: Untergang, Privation, Qualität, Herstellungs- oder Erzeugungsursache der Substanz oder dessen, was nach seiner Beziehung auf die Substanz benannt wird, oder was sich zu einem der Genannten oder zur Substanz als Negation verhält. Sagen wir doch auch vom Nichtseienden, daß es ein Nichtseiendes *sei*.

Wie nun die Wissenschaft von allem was unter die Benennung „gesund“ fällt, eine einheitliche Wissenschaft ist, so gilt das Gleiche auch auf anderem Gebiete. Denn als die Aufgabe einer einheitlichen Wissenschaft ist nicht nur das zu betrachten, was nach einem und demselben Begriff benannt wird, sondern auch das, was nach seiner Beziehung auf eine einheitliche Wesenheit zu verstehen ist. Denn auch dieses letztere steht in gewissem Sinne noch unter dem einheitlichen Gesichtspunkt. Augenscheinlich also ist es die Sache einer einheitlichen Wissenschaft, alles was Seiendes als solches ist zu betrachten. Überall aber ist die Wissenschaft im eigentlichen Sinne Wissenschaft von dem obersten Prinzip, wovon das übrige abhängt und wonach es benannt wird. Ist nun dies Oberste die reine Wesenheit, so wird es die Aufgabe des Philosophen sein, *die Prinzipien und Ursachen der reinen Wesenheit* zu erfassen.

Von jeglicher Gattung von Gegenständen ist die sinnliche Wahrnehmung eine einheitliche als von *einem* Objekt und die Wissenschaft ebenso. So z. B. betrachtet die eine Sprachwissenschaft die Gesamtheit der Sprachlaute. Und ebendeshalb ist es auch eine einheitliche Wissenschaft, die alle Arten des Seienden als Seienden ebenso wie die Gattung selber, und dann auch weiter die Arten der Arten zu betrachten hat.

Nun ist aber das Seiende und das Eine eines und dasselbe und macht eine einheitliche Wesenheit aus, sofern beide immer zusammen auftreten wie etwa Prinzip und Grund, aber doch nicht so, als fielen sie beide in einem einheitlichen Begriff zusammen. Freilich macht es auch nicht viel aus, wenn wir sie in letzterer Weise bestimmen; in mancher Beziehung könnte man es sogar als zweckdienlich bezeichnen. Denn ob ich sage: ein Mensch, oder: ein Mensch, welcher ist, oder bloß: Mensch, das ist dasselbe, und wenn man den Ausdruck verdoppelnd sagt: er ist Mensch, oder: er ist ein Mensch, so wird auch dadurch der Sinn nicht verändert. Demnach ist offenbar das Sein von dem Eins weder wenn etwas entsteht noch wenn etwas untergeht zu trennen, und ebensowenig das Eins vom Sein. Augenscheinlich bedeutet der Zusatz „seiend“ dabei nur eben dasselbe wie „eins“, und „eins“

nichts anderes als „seiend". Ferner ist die Substanz jedes Gegenstandes ein Eines, und das ist sie nicht bloß nebenbei; und ebenso ist sie auch ein Seiendes, und auch dies wesentlich. So viele Arten von Einheit es gibt, so viele gibt es daher auch vom Seienden, und die Wesensbestimmtheit dieser Arten zu betrachten, ist die Aufgabe derselben Wissenschaft die auch die Gattung betrachtet; dahin gehört Identität, Gleichheit und dergleichen, sowie die Gegensätze davon. So ziemlich sämtliche Gegensätze lassen sich auf dieses Prinzip, den Gegensatz des Einen und des Vielen, zurückführen. Das aber mag in unserer Schrift über die „Auslese der Gegensätze" weiter nachgesehen werden.

Von der Philosophie gibt es demnach so viele Teile, als es Arten der reinen Wesenheit gibt, und es muß daher unter diesen eine die oberste und eine die abgeleitete sein. Denn das Seiende und Eine hat es an sich, daß es von vornherein Arten in sich befaßt, und eben aus diesen ergeben sich die einzelnen Zweige der Wissenschaft. Von dem Philosophen gilt in dieser Beziehung dasselbe, was vom Mathematiker gilt. Auch die Mathematik zerfällt in Fächer; auch unter den mathematischen Fächern gibt es eine grundlegende und eine abgeleitete Wissenschaft, und darunter wieder andere in bestimmter Reihenfolge.

Nun aber ist es die Aufgabe jeder einzelnen Wissenschaft die Begriffe zu betrachten, die einen Gegensatz bilden, und zu dem Einen bildet den Gegensatz die Vielheit. Ebenso ist es die Aufgabe jeder einzelnen Wissenschaft, auch die Negation und die Privation zu betrachten, weil Negation oder Privation dem Einen gilt, das in beiden Beziehungen betrachtet wird. Denn wir sagen entweder schlechthin, daß etwas nicht vorhanden ist, oder daß es an einer bestimmten Gattung von Gegenständen nicht vorhanden ist. In dem einen Falle wird außer dem was negiert wird, zu dem Einen nur die Negation hinzugesetzt, die den Unterschied bezeichnet; denn die Negation bedeutet bloß, daß das, was negiert wird, nicht da ist. Bei der Privation dagegen handelt es sich außerdem noch um eine Wesenheit als das Substrat, von dem die Privation gilt. Dem Einen steht nun die Vielheit gegenüber, und infolgedessen hat die bezeichnete Wissenschaft auch das dem oben Angeführten gegensätzlich Gegenüberstehende, das Andere, das Unähnliche und Ungleiche, zu erkennen, und alles übrige, was unter diesem Gesichtspunkte oder unter dem der Vielheit und des Einen ausgesagt wird. Dahin gehört nun auch der konträre Gegensatz. Denn unter den Begriff des Unterschiedes fällt auch der konträre Gegensatz, der Unterschied aber fällt

unter den Begriff des Andersseins. Da nun von Einheit in mehreren Bedeutungen gesprochen wird, so wird auch dieses letztere in mehrfachen Bedeutungen ausgesagt werden; gleichwohl bleibt es die Aufgabe der einen Wissenschaft, alles dies zu erforschen. Denn nicht schon deshalb, weil es mehrere Bedeutungen hat, gehört es auch verschiedenen Wissenschaften an; das würde es erst dann, wenn diese Bedeutungen weder auf einen einheitlichen Gesichtspunkt hinausliefen, noch auf eine einheitliche Beziehung hindeuteten. Da aber alles auf das oberste Prinzip bezogen wird, z. B. alles was ein Eines heißt auf die oberste Einheit, so muß man dasselbe auch von dem Identischen, dem Verschiedenen und dem Entgegengesetzten gelten lassen. Darum hat man wohl zu unterscheiden, in wie vielen Bedeutungen jeglicher der genannten Begriffe ausgesagt wird, um sodann bei jeder Aussage anzugeben, in welcher Beziehung zu jenem obersten Prinzip sie gemeint ist. Das eine wird auf dieses Oberste bezogen sein in dem Sinne, daß dieses es an sich hat, das andere in dem Sinne, daß es dasselbe bewirkt, und ebenso wieder anderes in anderem Sinne.

Offenbar nun ist es, wie oben in der Abhandlung von den Problemen dargelegt worden ist, die Aufgabe einer und derselben Wissenschaft, über diese Bestimmungen wie über die reine Wesenheit selbst die Untersuchung zu führen. Dies war der eine Punkt in der Erörterung der Probleme. Des Philosophen Kennzeichen ist es, daß er über alles, was Gegenstand ist, wissenschaftlich zu handeln vermag. Leistet es nicht der Philosoph, wer wollte dann solche ernste Fragen erörtern wie die, ob Sokrates und der sitzende Sokrates ein und derselbe Sokrates ist, oder ob das, was dem Eins entgegengesetzt ist, wieder Eins ist; oder was ein Gegensatz ist oder in wie vielen Bedeutungen von ihm die Rede ist, und was es sonst noch an ähnlichen Fragen gibt! Da nun dies alles Bestimmungen sind, die an und für sich das Eine betreffen, sofern es Eines, und das Seiende, sofern es Seiendes ist, aber nicht sofern sie Zahlen oder Linien oder Feuer sind, so ist es offenbar die Aufgabe jener Wissenschaft, sowohl das reine Wesen der Gegenstände zu erforschen wie die an ihnen auftretenden Bestimmungen. Und diejenigen, welche über Fragen wie die oben bezeichneten ihre Untersuchungen anstellen, fehlen nicht darin, daß sie solches behandelten, was nicht in das Gebiet der Philosophie gehörte, sondern darin, daß sie nicht von der reinen Wesenheit, die doch das Prius ist, zuerst Einsicht zu gewinnen suchten. Denn wie die Zahl als Zahl ihr eigentümlich zukommende Bestimmungen hat, z. B. das Gerade und das Ungerade, Kommensurabilität und Gleichheit, das Zuviel und das Zuwenig, Bestimmungen, die

den Zahlen an und für sich und in Beziehung auf einander zukommen, oder wie in derselben Weise die Körper die Bestimmung der Bewegung und der Bewegungslosigkeit, der Schwere und der Leichtigkeit an sich tragen und andere ihnen eigentümliche Bestimmungen: *so hat auch das Seiende, sofern es Seiendes ist, ihm eigentümlich zukommende Bestimmungen,* und diese nun sind es, über die die Wahrheit zu ermitteln die Aufgabe des Philosophen bildet.

Man sieht das schon daran: die Dialektiker und die Sophisten gebärden sich genau so wie der Philosoph. Denn die Sophistik ist eine wissenschaftliche Betätigung nur dem Scheine nach, und dasselbe gilt von der Dialektik. Sie reden über alles; gemeinsamer Gegenstand für sie alle aber ist das Seiende, und wenn sie darüber reden, so geschieht es offenbar aus dem Grunde, weil dies das eigentümliche Gebiet der Philosophie bezeichnet. Denn Sophistik und Dialektik drehen sich um dasselbe Reich der Objekte wie die Philosophie; den Unterschied macht nur bei der einen die Richtung, die das Erkenntnisvermögen einschlägt, bei der anderen das Lebensziel, das sie sich steckt. Die Dialektik ist eine bloße Übung der Erkenntniskräfte an den Gegenständen, die die Philosophie ernsthaft zu erkennen trachtet, und die Sophistik treibt die Wissenschaft nur zum Schein, nicht wirkliche Wissenschaft.

Von den Paaren von Gegensätzen ist nun weiter jedesmal das eine Glied die Privation; alle Gegensätze aber lassen sich zurückführen auf den Gegensatz des Seienden und des Nichtseienden, der Einheit und der Vielheit. So z. B. fällt die Ruhe auf die Seite des Einen, die Bewegung auf die Seite der Vielheit. Nun lassen so ziemlich alle übereinstimmend das Seiende und die Substanz aus Entgegengesetztem zusammengesetzt sein; wenigstens stellen alle die Prinzipien in Gegensätzen dar. Die einen bezeichnen als solche das Ungerade und das Gerade, die anderen das Warme und das Kalte, die dritten das Begrenzte und das Unbegrenzte oder die Liebe und den Haß. Aber auch alle übrigen Gegensätze sind offenbar auf das Eine und das Viele zurückzuführen, eine Zurückführung, die wir hier als vollzogen voraussetzen; die Prinzipien aber, und nun vollends auch die, die bei den anderen Denkern auftreten, fallen gleichfalls unter diese Gattungen: Einheit und Vielheit.

Auch daraus geht augenscheinlich hervor, daß es die Aufgabe einer einheitlichen Wissenschaft ist, das Seiende als Seiendes zu betrachten. Denn alles ist entweder entgegengesetzt oder besteht aus Gegensätzen, die Prinzipien aber für die Gegensätze sind das Eine und das Viele, und diese sind Gegenstände einer einheitlichen Wissenschaft, sei es, daß sie unter einen

einheitlichen Gesichtspunkt gestellt werden oder nicht, welches letztere doch wohl der Wirklichkeit mehr entspricht. Aber gleichwohl, wenn auch die Einheit in mehrfacher Bedeutung aufgefaßt wird, so werden doch alle diese Bedeutungen in Beziehung auf das oberste Prinzip gedacht, und von dem Entgegengesetzten gilt dasselbe. Und deshalb, wenn auch das Seiende oder das Eine nicht allgemein und nicht in allem identisch noch etwas für sich Getrenntes ist, wie es doch wohl wirklich nicht ist, so ist es doch teils auf die Einheit bezogen, teils stufenweise davon abgeleitet; schon deshalb also ist es nicht die Sache etwa des Mathematikers zu untersuchen, was der Gegensatz oder was das Vollkommene oder das Seiende oder das Eine oder das Identische oder das Andere ist, sondern nur sofern es für sein besonderes Objekt von Bedeutung ist.

Daß also eine einheitliche Wissenschaft die Aufgabe hat, das Seiende als Seiendes und das was ihm als solchem zukommt zu betrachten, wird daraus klar geworden sein, ebenso, daß eine und dieselbe Untersuchung nicht nur die reinen Wesenheiten, sondern auch das, was an ihnen auftritt, zu betrachten hat, also zu dem oben Angeführten auch noch das Ursprüngliche und das Abgeleitete, die Gattung und die Art, das Ganze und den Teil und die anderen hierher gehörigen Begriffe.

Wir müssen weiter die Frage behandeln, ob die Wissenschaft, die von 3
den Sätzen handelt, die den von der Mathematik her geläufigen Namen *Axiome* tragen, eine und dieselbe Wissenschaft ist wie diejenige, die von der reinen Wesenheit handelt, oder ob es zwei verschiedene Wissenschaften sind. Offenbar ist es eine und dieselbe Wissenschaft und zwar die des Philosophen, die auch diese Untersuchung über die Axiome zu führen hat. Denn diese Axiome gelten gemeinsam für alles Seiende und nicht bloß für eine besondere Gattung des Seienden ausschließlich im Gegensatze zu den anderen. Alle wenden sie an, weil sie für das Seiende gelten, sofern es ist, jede besondere Gattung aber ein Gebiet des Seienden bildet; aber man wendet sie an jedesmal soweit es zweckdienlich ist, und das bedeutet, soweit als es das Gebiet erfordert, auf das sich die wissenschaftliche Tätigkeit jedesmal erstreckt. Da nun die Axiome offenbar für alles, was ist, gelten, sofern es ist — denn sie sind für alles gemeinsam —, so ist auch die Untersuchung dieser Sätze gleichfalls die Aufgabe desjenigen, der das Seiende als solches zu erforschen hat. Daher kommt es, daß niemand, der eine Spezialwissenschaft betreibt, es als seine Aufgabe betrachtet, über sie zu handeln, ob sie zutreffend sind oder nicht, weder einer der Geometrie, noch einer der

Arithmetik treibt. Wenn gleichwohl einige, die sich mit der Wissenschaft von der Natur beschäftigen, sich darauf eingelassen haben, so erklärt sich das daraus, daß sie meinten, sie seien die einzigen, die die Natur überhaupt und somit auch das Seiende zu ihrem Arbeitsgebiete hätten. In der Tat aber ist einer da, der auf höherer Warte steht als der Naturforscher; denn auch die Natur ist doch nur *ein* Gebiet des Seienden. Und mithin ist die Erforschung dieser Gegenstände die Aufgabe desjenigen, der das Allgemeine und die oberste Wesenheit zum Gegenstande seiner Betrachtung hat. Gewiß ist die Naturwissenschaft ein Zweig der Wissenschaft, aber sie ist doch nicht die höchste Wissenschaft selber. Wenn aber gewisse Leute, die Bücher über die „Wahrheit" schreiben, die Frage in die Hand nehmen, wie man sich zu den Axiomen zu verhalten hat, so ist der Grund einfach der, daß sie keine Logik gelernt haben. Wer an die Sache herantritt, muß über diese Dinge schon unterrichtet sein und nicht erst im Lauf der Erörterung der Sache sich danach umtun.

II. DAS OBERSTE AXIOM DER GRUND-WISSENSCHAFT

Man sieht also, daß auch die Untersuchung der Prinzipien des Schließens die Aufgabe des Philosophen als desjenigen ist, der alle Wesenheit als solche zu betrachten hat. Wer auf irgend einem Gebiete Fachmann ist, für den ziemt es sich, daß er die am meisten grundlegenden Prinzipien des Verfahrens für sein Gebiet aufzeigen könne; und so muß es auch derjenige, der das Seiende als solches betrachtet, für die grundlegenden Prinzipien von allem leisten können. Dies aber ist der Philosoph, und das Prinzip von grundlegendster Bedeutung unter allen ist dasjenige, über welches es schlechterdings unmöglich ist, anderer Meinung zu sein. Ein solches Prinzip muß der Erkenntnis am leichtesten zugänglich sein, — denn auf einem Gebiete, das er nicht kennt, geht jedermann in die Irre, — und es muß unbedingt gelten; denn das was jedermann, der irgend ein Seiendes verstehen will, notwendig muß gelten lassen, das ist kein Bedingtes. Was aber derjenige, der irgend etwas erkennen will, schon kennen muß, das muß er schon notwendig innehaben, wenn er an die Sache herantritt. Daß ein Prinzip von dieser Art unter allen das grundlegendste ist, ist augenscheinlich. Welches aber dieses Prinzip ist, wollen wir nunmehr aussprechen:

Es ist ausgeschlossen, daß ein und dasselbe Prädikat einem und demselben Subjekte zugleich und in derselben Beziehung zukomme und auch nicht zukomme.

Die etwaigen sonstigen Bestimmungen, die hinzuzufügen sind, um den auf Grund des Wortlautes erhobenen Schwierigkeiten zu begegnen, nehmen wir als hinzugefügt an. Dies also ist das grundlegendste unter allen Prinzipien, denn es trägt die oben angegebenen Kennzeichen an sich. Es ist ausgeschlossen, daß irgend ein Mensch der Ansicht sei, daß eines und dasselbe sei und auch nicht sei. *Heraklit* freilich soll nach der Meinung mancher so gesagt haben; aber es ist nicht notwendig, daß jemand eine Ansicht wirklich so hege, wie er sie in Worten ausdrückt. Wenn es ausgeschlossen ist, daß demselben Subjekte die entgegengesetzten Prädikate zukommen, — die näheren Bestimmungen, die wir hinzuzufügen pflegen, mögen auch hier als dem Satze hinzugefügt gelten, — und wenn ferner der negative Satz das Gegenteil des positiven bildet, so liegt darin augenscheinlich auch *die* Un-

möglichkeit, daß ein und derselbe Mensch zugleich die Ansicht habe, ein und dasselbe sei, und es sei auch nicht. Denn wer in diesem Sinne auf Irrwege geriete, würde zugleich die eine Ansicht und auch die entgegengesetzte haben. Deshalb führt jeder, der etwas beweisen will, seinen Satz auf diesen Satz als den letzten zurück; denn er ist der Natur der Sache nach das Prinzip auch für sämtliche andere Axiome.

4 Freilich gibt es wie oben gesagt Leute, die behaupten, es sei doch möglich, daß eines und dasselbe sei und auch nicht sei, und daß man auch in dieser Form denke. Man findet eine solche Ansicht auch bei manchen Naturforschern. Wir dagegen haben es soeben als ganz undenkbar bezeichnet, daß etwas zugleich sei und nicht sei, und gezeigt, daß dieses eben deshalb das grundlegendste unter allen Prinzipien ist. Wenn andererseits manche einen Beweis auch für diesen Satz fordern, so zeugt das von Mangel an gedanklicher Bildung. Denn Mangel an Bildung ist es, wenn einer nicht zu unterscheiden vermag, wofür man sich nach einem Beweise umzusehen hat und wofür nicht. Daß es schlechterdings für alles einen Beweis gebe, ist ausgeschlossen; damit geriete man in den Fortgang ins Unendliche, und es ließe sich überhaupt nichts mehr beweisen. Wenn es aber doch Sätze gibt, für die man nicht nach einem Beweise suchen darf, so würden jene Leute schwerlich anzugeben vermögen, von welchem anderen Prinzip es in höherem Grade gelten sollte als von diesem.

Indessen läßt sich doch auch von der oben genannten Ansicht die Unmöglichkeit aufzeigen auf dem Wege der Widerlegung; dazu braucht es nur, daß der, der unsern Satz bestreitet, irgend etwas sagt. Sagt er aber nichts, so wäre es lächerlich, demjenigen gegenüber, der keine Gründe hat, eben sofern er sie nicht hat, mit Gründen vorgehen zu wollen. Ein Mensch, der sich so verhält, wäre eben, sofern er sich so verhält, nichts anderes als ein Stock. Auf dem Wege der Widerlegung aber etwas aufzeigen und einen Beweis führen, das sind, meine ich, verschiedene Dinge. Wollte einer den Satz beweisen, so würde er dabei offenbar das zu Beweisende schon voraussetzen; zeigt man dagegen, daß ein anderer darin einen Fehler begeht, so ist das, was damit geleistet wird, eine Widerlegung, nicht ein Beweis.

Das Prinzip, von dem man auszugehen hat, um allen dergleichen Einsprüchen zu begegnen, ist nicht dies, daß man von dem anderen fordert, er müsse doch anerkennen, daß etwas entweder ist oder nicht ist, — denn das, könnte man sagen, heiße eben das zu Beweisende schon voraussetzen, — sondern nur daß er etwas bezeichne, was für ihn und für den anderen gelten

soll. Denn das muß er notwendig tun, wenn er irgend etwas sagt; im anderen Falle würde er garnichts sagen, weder selber für sich noch für einen anderen. Macht er aber eine solche Aussage, so wird auch ein Beweis möglich. Denn dann liegt ein Festhalten an etwas Bestimmtem vor; dies aber liefert dann nicht der, der den Beweis führt, sondern der, der seinen Satz vertritt. Denn indem er den Satz aufhebt, vertritt er den Satz. Überdies, wer auch nur so viel zugestanden hat, der hat damit auch schon zugestanden, daß etwas wahr sei ohne Beweis, und daß deshalb nicht jegliches sich so und zugleich nicht so verhalte.

Vor allem nun ist offenbar eben dieses wahr, daß das Wort Sein oder Nicht-Sein etwas Bestimmtes bedeutet, und schon deshalb kann sich nicht jegliches so und auch nicht so verhalten. Ebenso, wenn das Wort Mensch eines bedeutet, etwa das lebende Wesen mit zwei Beinen. Es bedeutet eines, darunter verstehe ich, daß wenn das Wort Mensch diese Bedeutung hat, jeder, der ein Mensch ist, dieser Bedeutung, nämlich dem Mensch-sein, entsprechen muß. Dabei macht es keinen Unterschied, wenn einer sagt, das Wort habe mehrere Bedeutungen; vorausgesetzt nur, daß es bestimmte Bedeutungen sind. Denn da könnte man ebensogut für jede dieser Bedeutungen auch einen besonderen Ausdruck setzen. Wenn z. B. jemand sagte, Mensch habe nicht eine, sondern mehrere Bedeutungen; lebendes Wesen mit zwei Beinen sei nur eine davon, es habe daneben aber noch mehrere andere in bestimmter Anzahl: da könnte man für jede dieser Bedeutungen je einen besonderen Ausdruck setzen. Dagegen wäre dem nicht so, und sagte er, das Wort habe unendlich viele Bedeutungen, dann hätte es offenbar gar keinen Sinn mehr. Denn nichts Bestimmtes bedeuten heißt überhaupt nichts bedeuten, und wenn die Wörter nichts bedeuten, so ist damit das Sprechen der Menschen unter einander aufgehoben und in Wahrheit auch das Selbstgespräch; denn es ist unmöglich zu denken, wenn man nicht etwas Bestimmtes denkt. Soll es aber möglich sein, so muß man auch für die bestimmte Sache den bestimmten Ausdruck setzen.

Es sei also, wie wir zu Anfang gesagt haben: das Wort habe eine bestimmte und zwar eine einheitliche Bedeutung. Dann ist es nicht möglich, daß Mensch-sein dasselbe bedeutet wie Nicht-Mensch-sein, wenn Mensch nicht bloß eine Bestimmung an dem einheitlichen Gegenstande, sondern den einheitlichen Gegenstand selber bedeutet. Denn was wir als Bestimmtheit der Bedeutung verlangen, ist nicht dies, daß etwas als Prädikat von einem Bestimmten ausgesagt werde: so würde auch ge-

bildet und blaß und Mensch *einen* Gegenstand bedeuten und schließlich alles eins sein; denn es wären alles nur verschiedene Bezeichnungen für denselben Gegenstand. Sein und Nichtsein selber könnte nur im Sinne eines Gleichklangs der Worte dasselbe sein, etwa wie das was wir Mensch nennen bei anderen nicht Mensch heißt. Die Frage aber ist ja nicht, ob ein und dasselbe Mensch und Nichtmensch *heißen,* sondern ob der Gegenstand beides zugleich *sein* könne. Hat aber Mensch und Nicht-Mensch nicht verschiedene Bedeutung, so ist offenbar auch Mensch-sein und Nicht-Mensch-sein nicht etwas Verschiedenes; Mensch-sein würde so viel heißen wie Nicht-Mensch-sein, und beides würde eins sein. Denn eins sein bedeutet eben dies, wie es bei Gewand und Kleid der Fall ist, nämlich daß der Begriff einer ist. Sind beide eins, so bedeutet Mensch-sein und Nicht-Mensch-sein dasselbe. Es war aber gezeigt worden, daß die Bedeutung von beiden verschieden ist.

Wenn es also möglich sein soll etwas Wahres zu sagen, so muß notwendig, indem man etwas als einen Menschen bezeichnet, dieser als lebendes Wesen mit zwei Beinen gemeint sein; denn das war es, was das Wort Mensch bedeutete. Ist dies aber notwendig, so kann es nicht von eben demselben gelten, daß er nicht ein Lebendiges mit zwei Beinen sei. Denn daß etwas notwendig ist, bedeutet eben dies, daß das Gegenteil unmöglich ist. Es ist also unmöglich zu sagen, es sei beides zugleich wahr, nämlich daß eines und dasselbe Mensch und daß es Nicht-Mensch sei.

Ganz dieselbe Ausführung gilt nun auch für das Nicht-Mensch-sein. Denn Mensch-sein bedeutet etwas anderes als Nicht-Mensch-sein, wie ja auch blaß-sein etwas anderes bedeutet als Mensch-sein. Ja, jenes bedeutet einen noch weit schärferen Gegensatz und hat also völlig anderen Sinn. Wenn aber erwidert wird, auch blaß bedeute ein und dasselbe wie Mensch, so werden wir wieder antworten wie vorher gesagt worden, daß dann alles, und nicht bloß die kontradiktorischen Gegensätze, eins würde. Ist das aber unmöglich, so ergibt sich, was wir ausgeführt haben, falls nur der Gegner beantwortet, wonach er gefragt wird. Fügt er aber, wenn man ihn einfach fragt, auch noch hinzu, was alles nicht Mensch bedeutet, so gibt er keine Antwort auf das wonach er gefragt ist. Denn nichts hindert, daß ein und dasselbe Mensch und blaß und tausend anderes auch noch sei; aber auf die Frage, ob man mit Wahrheit dies als einen Menschen bezeichnet oder nicht, muß man dies eine antworten, was die begriffliche Bedeutung ausmacht, und nicht hinzusetzen, daß er auch noch blaß und groß ist. Denn die ganze

Reihe der Bestimmungen, die unendlich ist, durchzugehen wäre doch unmöglich. Man müßte aber entweder alle Bestimmungen angeben, oder gar keine. Ganz ebenso nun: wenn Mensch mit Bestimmungen in unerschöpflicher Anzahl, die nicht die Bedeutung Mensch haben, dasselbe ist, so darf man doch nicht auf die Frage, ob einer ein Mensch ist, antworten, daß er zugleich auch nicht Mensch sei, wenn man nicht auch alle anderen Bestimmungen, die ihm zukommen, alles was er ist und nicht ist, gleich mit hinzufügen zu müssen meint. Läßt der Gegner sich aber darauf ein, so hört eben alles Unterreden auf.

Vor allem: diejenigen, die auf diese Weise Antwort geben, machen mit der Wesenheit und dem Wesensbegriff ein völliges Ende. Sie sind gezwungen alles für zufällige Bestimmung auszugeben und den Begriff des Menschen oder des lebenden Wesens zu leugnen. Denn gibt es einen Begriff des Menschen, so kann der Begriff Nicht-Mensch-sein oder Mensch-nicht-sein nicht mit ihm zusammenfallen; und diese sind doch die Negationen von jenem. Was das Wort bedeutet, ist nach dem oben Bemerkten ein Bestimmtes, und zwar ist es die bleibende Wesenheit. Die bleibende Wesenheit aber angeben bedeutet angeben, daß dies und nichts anderes das Wesen des Gegenstandes ist. Gibt es also einen Begriff Mensch-sein, so wird der Begriff Nicht-Mensch-sein oder Mensch-nicht-sein ein davon verschiedener sein.

Jene Leute sind mithin gezwungen zu sagen, daß es von keinem Gegenstande einen Begriff in diesem Sinne gibt, sondern daß alles nur zufallende Bestimmung ist. Denn darin liegt der bestimmte Unterschied von begrifflicher Wesenheit und zufallender Bestimmung. Daß er blaß ist, ist am Menschen eine zufallende Bestimmung, weil er wohl blaß, aber nicht die Blässe selbst ist. Wenn aber alles als solche zufallende Bestimmung ausgesagt wird, so gibt es kein Ursprüngliches, von dem es ausgesagt würde, während doch die zufallende Bestimmung immer eine Aussage über irgend ein Substrat bedeutet. So gerät man denn notwendig in den Fortgang ins Unendliche und damit ins Undenkbare. Denn es gibt nur diese beiden, denen eine Bestimmung beigelegt werden kann: entweder ist es eine zufallende Bestimmung oder ein selbständiges Wesen. Der zufallenden Bestimmung fällt nicht wieder eine zufallende Bestimmung zu, es sei denn in der Weise, daß beide einem und demselben Gegenstande zufallen, wie wenn z. B. das Blasse auch ein Gebildetes, und ein Gebildetes auch ein Blasses ist, weil beides Bestimmungen an einem Menschen sind. Dagegen ist Sokrates

gebildet nicht in der Weise, daß dieses beides, Sokrates und gebildet, Bestimmungen an einem anderen wären. Nun werden diese Bestimmungen, die einen in diesem Sinne als Bestimmungen an einem Subjekt, die anderen in jenem Sinne ausgesagt als Bestimmungen an einer Bestimmung. Eine Aussage wie blaß von Sokrates kann nicht nach oben hin ins Unendliche fortgesetzt werden, so daß z. B. von dem blassen Sokrates wieder eine andere Bestimmung gälte. Denn aus der Gesamtheit solcher Bestimmungen ergäbe sich keine Einheit. Andererseits hat die Bestimmung blaß nicht wieder eine andere Bestimmung, wie etwa gebildet, an sich; denn das eine ist um nichts mehr eine Bestimmung am anderen, als dieses an jenem. Zugleich aber ist festgelegt worden, daß das eine Mal etwas in dieser Weise Bestimmung an einer anderen Bestimmung ist, das andere Mal aber in der Weise wie das Prädikat gebildet am Sokrates. Was in letzterer Weise ausgesagt wird, das wird nicht wie eine Bestimmung, die der Bestimmung zufällt, ausgesagt; sondern so wird nur das ausgesagt, was in der anderen Weise ausgesagt wird. Es wird also nicht alles als ein Zufallendes ausgesagt werden, und es gibt auch solches, was eine Bestimmung an der Wesenheit selber bezeichnet. Ist dem aber so, so ist es erwiesen, daß es unmöglich ist, kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile zugleich zu behaupten.

Aber weiter: wenn kontradiktorisch entgegengesetzte Aussagen von einem und demselben sämtlich wahr sind, so wird offenbar alles eins. Dann ist ein und derselbe Gegenstand ein Schiff und auch eine Mauer und auch ein Mensch, wenn man etwas von jedem Gegenstand ebensowohl bejahen wie verneinen kann, wie es die notwendige Folgerung für diejenigen ist, die sich den Gedankengang des *Protagoras* aneignen, daß für jeden ist, was jedem scheint. Denn wenn es einem scheint, daß der Mensch kein Schiff ist, so ist er danach offenbar kein Schiff, und er ist wieder doch ein Schiff, wenn auch das Widersprechende wahr ist. Und dann kommt man bei dem Satze des *Anaxagoras* an, wonach alles durcheinander ist, mithin nichts in Wahrheit existiert. Es macht also den Eindruck, als sprächen sie von dem schlechthin Unbestimmten, und in der Meinung, sie sprächen vom Seienden, sprechen sie vielmehr vom Nichtseienden. Denn das Unbestimmte ist das, was ein bloß potentielles, nicht ein aktuelles Sein hat.

Aber jedenfalls sind sie gezwungen, von jeglichem Gegenstande jegliche Bestimmung in der Form der Bejahung oder der Verneinung auszusagen. Denn es kommt eine Absurdität heraus, wenn jeglichem zwar die Verneinung

seiner selbst zukommen soll, die Verneinung eines anderen aber, was ihm nicht zukommt, nicht zukommen soll. Z.B. wenn die Aussage vom Menschen, daß er nicht Mensch sei, wahr ist, so ist offenbar auch die Aussage wahr, daß er kein Schiff ist. Gilt nun die Bejahung, so gilt notwendig auch die Verneinung. Gilt aber die Bejahung nicht, so gilt die Verneinung dessen, was der Gegenstand nicht ist, immer noch eher, als die Verneinung seines eigentlichen Wesens. Gilt also auch diese, so wird von ihm auch die Verneinung, daß er kein Schiff sei, gelten; gilt aber diese, so gilt ebensowohl auch die Bejahung.

Zu solchem Unsinn kommt man, wenn man sich auf diesen Gedankengang einläßt. Damit ist aber auch dies gegeben, daß es dann gar nicht notwendig ist, überhaupt etwas zu bejahen oder zu verneinen. Wenn es wahr sein soll, daß einer Mensch und zugleich Nicht-Mensch ist, so gilt offenbar auch dies, daß er weder Mensch noch Nicht-Mensch ist; denn von jenen beiden Sätzen gibt es zwei Verneinungen. Macht man aber aus beiden Verneinungen eine einzige, so wird auch diese als eine einige sich kontradiktorisch zu jener verhalten.

Aber weiter: es verhält sich so entweder mit allem, und jegliches was weiß ist, ist auch nicht weiß, und was ein Seiendes ist, ist auch ein Nichtseiendes, und ganz ebenso bei den anderen Bejahungen und Verneinungen, oder es verhält sich nicht so, und es gilt nur von einigen und von anderen nicht. Gilt es nicht von allen, so wird über diese, die ausgenommen sind, eine feste, übereinstimmende Ansicht gelten. Gilt es dagegen von allen, so liegt es so: entweder kann man wiederum von allem, von dem man etwas bejaht, dasselbe auch verneinen, und von allem, wovon man etwas verneint, dasselbe auch bejahen, oder man kann zwar, wovon man etwas bejaht, dasselbe auch verneinen, aber man kann nicht von allem, wovon man etwas verneint, dasselbe auch wieder bejahen. Wäre das letztere der Fall, so hätte man wenigstens am Nichtseienden ein Festes und damit eine gesicherte Ansicht; ist aber das Nicht-sein etwas Gesichertes und Erkennbares, so würde doch wohl die kontradiktorisch entgegengesetzte Bejahung in noch höherem Grade erkennbar sein. Oder aber, es gilt, daß man von eben demselben, wovon die Verneinung gilt, auch die Bejahung aussagen kann; dann muß man entweder, um die Wahrheit auszusagen, beides, Position und Negation, auseinanderhalten, z. B. daß etwas weiß, und dann wieder daß es nicht weiß ist, oder man braucht beides nicht zu trennen. Wenn man nun, um die Wahrheit auszusagen, beides nicht zu trennen braucht, so gibt es

überhaupt keine Aussage, und es existiert auch gar nichts; wie könnte aber, was nicht ist, reden oder spazieren gehen? Es wäre überdies, wie oben gesagt, alles eins, und Mensch und Gott und Schiff und die kontradiktorischen Gegenteile von ihnen obendrein, das wäre alles eines und dasselbe.

Gilt von jeglichem jegliches in gleicher Weise, so ist damit der Unterschied des einen vom anderen beseitigt. Denn ist ein Unterschied vorhanden, so hat das Unterschiedene die Bedeutung eines Wahren und Eigentümlichen. Und ebenso im anderen Fall: wenn man die Wahrheit aussagen kann, indem man die Gegensätze auseinanderhält, so ergibt sich die bezeichnete Konsequenz gleichfalls, und überdies das Weitere, daß alle die Wahrheit aussagen und alle die Unwahrheit reden und jeder von sich selber bekennen würde, daß er die Unwahrheit rede.

Zugleich aber würde es offenbar unmöglich sein, mit einem solchen Menschen über irgend einen Gegenstand sich in eine Unterredung einzulassen. Denn er sagt ja nichts; er sagt nicht, daß es so ist, und auch nicht, daß es nicht so ist, sondern daß es so und auch nicht so ist, und dann verneint er wieder dieses beides, so daß es weder so noch nicht so ist. Redete er nicht so, so hätte er bereits etwas Bestimmtes gesetzt. Und ferner, bei der anderen Annahme, daß da, wo die Bejahung wahr ist, die Verneinung falsch wäre, und da wo diese wahr ist, die Bejahung falsch wäre, wäre es nicht möglich, mit Wahrheit eines und dasselbe zugleich zu bejahen und zu verneinen. Freilich damit, könnte man sagen, sei ja eben das behauptet, was von Anfang an das zu Erweisende war.

Außerdem: soll derjenige, der der Ansicht ist, etwas verhalte sich entweder so oder es verhalte sich nicht so, im Irrtum sein, derjenige aber, der beides zugleich annimmt, die richtige Ansicht haben? Wenn er das Richtige sagt, was wäre dann mit dem Satze gemeint, dies sei nun einmal die Natur der Dinge? Wenn er aber nicht das Richtige sagt, sondern vielmehr der, der die andere Ansicht hat: so würde auch damit dem Seienden ein bestimmtes Verhalten zugeschrieben werden, und dies würde dann das Wahre, aber nicht auch zugleich das Nicht-Wahre sein. Wenn es aber heißt, daß alle in gleicher Weise sowohl im Irrtum sind als auch die Wahrheit aussagen, so würde ein Mensch, der diese Ansicht hegt, weder einen Laut von sich geben noch eine Aussage machen dürfen; denn er sagt in einem Atem das eine und das Gegenteil. Hat er aber überhaupt keine Ansicht, sondern meint er nur und meint in gleicher Weise auch nicht, welcher Unterschied würde zwischen ihm und einem Stock oder Klotz bestehen?

Man ersieht daraus ganz augenscheinlich, daß kein Mensch in Wirklichkeit sich so benimmt, keiner sonst, aber auch der nicht, der eben diesen Satz vertritt. Denn warum geht er nach Megara und bleibt nicht lieber ruhig daheim und bildet sich ein, er gehe? Oder warum stürzt er sich nicht flugs am frühen Morgen in einen Brunnen oder in einen Abgrund, wenn er daran vorbeikommt, sondern nimmt sich augenscheinlich in acht? Offenbar doch, weil es doch nicht eigentlich seine Ansicht ist, hineinzustürzen sei ebensowohl etwas Gutes wie etwas Nicht-Gutes. Er beweist damit seine Überzeugung, daß das eine das Bessere und das andere nicht das Bessere sei; dann aber muß er auch zugeben, daß das eine ein Mensch, das andere nicht ein Mensch, das eine etwas Angenehmes, das andere nicht etwas Angenehmes sei. Denn daß ihm nicht alles gleich gilt, sieht man ja daraus, daß er etwas begehrt und sich darüber eine Meinung bildet, wie z. B. die Meinung, daß es besser sei Wasser zu trinken oder besser sei jemanden zu sehen, und daß er daraufhin dieses beides aufsucht. Und doch müßte er alles für gleich halten, wenn Mensch und Nicht-Mensch eines und dasselbe und ganz gleich wäre. Aber wie gesagt, es ist kein Mensch, der sich nicht augenscheinlich vor dem einen hütete und vor dem anderen nicht.

Daher sind, das sieht man daraus, alle der Ansicht, es gebe etwas, was ohne weiteres feststeht, wenn nicht in allen Dingen, so doch in der Frage nach dem, was das Bessere und was das Schlimmere ist. Wenn sie aber angeben, nicht auf Grund eines Wissens sondern bloßen Meinens sich so zu verhalten, so wäre ihnen zu raten, daß sie sich nur um so eifriger um die Wahrheit bemühen sollten, wie ein Kranker sich ja auch mehr um die Gesundheit bemühen muß als ein Gesunder. Denn wer bloß Meinungen hat, der hat im Vergleich mit dem, der begründetes Wissen hat, zur Wahrheit kein gesundes Verhältnis.

Endlich aber: gesetzt auch, es gelte in aller Entschiedenheit, daß alles sich so und auch nicht so verhalte, so liegt doch in der Natur der Dinge auch das Mehr oder Minder. Wir würden nicht in gleicher Weise von der Zwei und auch von der Drei aussagen, daß es eine gerade Zahl ist, und der Irrtum dessen, der die Vier für fünf, und dessen, der sie für tausend hält, ist nicht ein gleich großer. Ist nun der Irrtum nicht der gleiche, so ist offenbar der eine weniger im Irrtum als der andere, und mithin ist er in höherem Maße bei der Wahrheit. Bedeutet nun dieses höhere Maß größere Annäherung, so gäbe es mithin ein Wahres, dem die Ansicht, die in höherem Maße wahr ist, näher käme. Aber gesetzt selbst, dem wäre nicht so, so gibt es doch

immer etwas, was besser begründet und der Wahrheit näher ist, und schon damit wären wir befreit von der abzugslosen Durchführung eines Satzes, der alle feste Denkbestimmung verhindert.

Nun stammt aber aus derselben Ansicht auch der Satz des *Protagoras*, daß jegliches ist wie es jeglichem scheint, und beide müssen notwendig mit einander stehen oder fallen. Denn einerseits, ist alles wahr, was einem so vorkommt und einleuchtet, so ist notwendig alles wahr und falsch zugleich. In der Tat haben die einen Menschen entgegengesetzte Ansichten als andere Menschen und meinen, diejenigen, die nicht so denken wie sie, seien im Irrtum; mithin müßte, wenn jener Satz gilt, eines und dasselbe sein und auch nicht sein. Andererseits umgekehrt: wenn dieser Satz gilt, so ist notwendig jede Meinung wahr. Denn die Ansichten derjenigen, die im Irrtum sind, und derjenigen, die das Richtige denken, sind einander entgegengesetzt. Demnach haben sie alle recht, wenn das Seiende sich in jener Weise verhält. Es liegt also auf der Hand, daß beide Sätze auf ein und dasselbe hinauslaufen.

Die Art und Weise allerdings, wie man gegen sie vorzugehen hat, ist nicht für beide Parteien dieselbe. Die einen muß man überzeugen, die anderen muß man überwältigen. Die Leute, die auf Grund ernster Erwägung von Schwierigkeiten zu solcher Ansicht gelangt sind, bieten für die Heilung ihres Mißverstandes ganz gute Aussicht; denn bei ihnen hat man sich nicht gegen Worte, sondern gegen eine Denkungsart zu wenden. Bei den Leuten dagegen, die nur mit Worten fechten, würde die Widerlegung auf einen Heilungsversuch hinauslaufen, der bloßen Wortklang und Redensarten zu kurieren unternähme.

Entsprungen ist denen, die durch ernste Schwierigkeiten darauf gekommen sind, ihre Ansicht von der sinnlichen Wahrnehmung aus. Daß kontradiktorische Sätze und Widersprüche zugleich wahr seien, ergab sich ihnen daraus, daß sie Entgegengesetztes aus einem und demselben werden sahen. Wenn es nun als unmöglich gilt, daß das werde, was nicht schon ist, so hat der Gegenstand schon vorher bestanden und war also beides in gleicher Weise. So sagt denn auch *Anaxagoras*, alles sei in allem in der Form der Mischung, und *Demokrit* sagt dasselbe, wenn er lehrt, das Leere und das Volle sei in jedem beliebigen Teilchen in gleicher Weise vorhanden, und dabei dem einen davon die Bedeutung des Seienden, dem anderen die des Nichtseienden zuweist.

Gegen diejenigen nun, die sich ihre Ansicht auf solchem Grunde gebildet

haben, werden wir ausführen, daß sie in gewissem Sinne recht haben, in gewissem Sinne allerdings die Sache falsch anfassen. Denn vom Seienden redet man in zweifachem Sinne. In dem einen Sinne kann man wohl sagen, daß etwas aus dem Nichtseienden werde, in dem anderen Sinne kann man es nicht, und ebenso, daß dasselbe zugleich ein Seiendes und ein Nichtseiendes sei, aber nicht in derselben Bedeutung. Denn *der Möglichkeit nach zwar kann etwas das eine und zugleich das Entgegengesetzte sein, aber nicht in Wirklichkeit.* Und ferner werden wir den Leuten zumuten, daß sie noch eine andere Art von Wesenheit im Seienden erfassen, für die es schlechterdings keine Bewegung und kein Vergehen oder Entstehen gibt.

In gleicher Weise ergab sich für manche auch der Satz von der Wahrheit dessen, was erscheint, aus der sinnlichen Wahrnehmung. Sie lehnen es als etwas Verkehrtes ab, über das Wahre nach der großen oder geringen Anzahl der Zeugen zu entscheiden. Nun erscheine aber eines und dasselbe den einen, wenn sie es schmecken, süß, den anderen bitter. Wenn nun alle krank oder alle von Sinnen, dagegen nur zwei oder drei gesund und bei Sinnen wären, so würden diese für krank und irrsinnig gelten, nicht die anderen. Außerdem empfingen unter den anderen lebenden Wesen manche von denselben Gegenständen die entgegengesetzten Eindrücke als wir; ja, auch ein jeder einzelne rein für sich empfange von einem und demselben Gegenstande in der sinnlichen Wahrnehmung nicht immer denselben Eindruck. Welcher von diesen Eindrücken nun der wahre, welcher der falsche sei, das bleibe ungewiß; das eine habe genau denselben Anspruch für wahr zu gelten wie das andere.

Auf diese Weise kommt *Demokrit* zu dem Ausspruch, entweder gebe es überhaupt nichts Wahres, oder es sei doch für uns unerkennbar. Überhaupt ergab sich der Satz, das in der sinnlichen Wahrnehmung Erscheinende sei wahr, mit Notwendigkeit daraus, daß man Erkenntnis mit sinnlicher Wahrnehmung, diese aber mit Veränderung gleich setzte. Wenn Männer wie *Empedokles* und *Demokrit* und im Grunde auch die anderen alle auf jene Ansichten geraten sind, so geschah es auf diesem Wege. So sagt *Empedokles*: indem sich die subjektive Beschaffenheit ändere, ändere sich auch die Erkenntnis.

„Je nach des Leibes Bestand nimmt zu der Menschen Verständnis."

Und an anderer Stelle:

„Wie sie sich selbst verändern, so ist's noch immer geschehen,
Daß sich auch ihre Gedanken veränderten."

In dem gleichen Sinne äußert sich *Parmenides:*

„Wie der Verstand auf der Mischung beruht viel schweifender Sinne,
So stellt er in den Menschen sich dar; denn eins und dasselbe
Ist's, was denkt in den Menschen, in sämtlichen so wie in jedem,
Seiner Orgatie Natur; was hier vorwiegt, ist Gedanke."

Ebenso wird ein Ausspruch des *Anaxagoras* zu einigen seiner Schüler überliefert: „das Seiende sei für sie von der Beschaffenheit, wie sie es sich vorstellten." Auch von *Homer* geben die Leute an, er scheine die gleiche Ansicht zu haben; denn den Hektor, als er infolge einer Verwundung seiner Besinnung beraubt war, schildert er wie er dalag „andres bedenkend;" das heiße doch, daß auch diejenigen, die von Sinnen wären, Gedanken hätten, nur nicht dieselben wie gesunde Leute. Nun ist offenbar, daß, wenn es so zweierlei Denken gibt, auch das Seiende sich zugleich so und auch nicht so verhält.

Daraus ergibt sich allerdings als Folgerung etwas höchst Bedenkliches. Wenn nämlich diejenigen, die das Wahre, sofern es erfaßt werden kann, in reichstem Maße geschaut haben, — und das sind doch gerade die, die das Wahre mit dem größten Eifer suchen und es lieb haben, — wenn also diese derartige Ansichten hegen und dergleichen über die Wahrheit aussagen, wie könnte es anders sein als daß diejenigen, die sich an die Philosophie heranwagen, dadurch entmutigt werden? Denn dann hieße ja die Wahrheit suchen so viel als das haschen wollen, was immer davonfliegt.

Der Grund, durch den man zu dieser Meinung gelangt ist, ist der, daß man zwar nach der Wahrheit des Seienden sich umgetan, aber für das Seiende bloß das Sinnliche angesehen hat. In diesem freilich überwiegt die Unbestimmtheit und das Sein in dem oben bezeichneten Sinne der bloßen Potentialität. Unter diesem Gesichtspunkte klingt wahrscheinlich, was sie sagen, aber gleichwohl ist nicht wahr, was sie sagen. Diese Art uns auszudrücken stimmt doch wohl mehr zur Sache als der Ton, den *Epicharm* sich gegen *Xenophanes* gestattet.

Ein fernerer Grund für ihre Ansicht ist der, daß sie sagen, diese gesamte Welt sei in Bewegung, von dem aber was stets wechselt, lasse sich keinerlei bleibende Wahrheit aussagen; von dem wenigstens was immerfort in jedem Sinne sich verändert, sei es nicht möglich eine richtige Aussage zu machen. Aus diesem Gedankengange ist die zugespitzte Form der bezeichneten Lehre erwachsen, wie sie sich bei denen findet, die sich als Anhänger des *Heraklit* bezeichnen. So bei *Kratylos*, der schließlich gar nichts mehr

reden zu dürfen glaubte, sondern nur noch den Finger hin und her bewegte und den *Heraklit* tadelte, weil er es für unmöglich erklärt hatte, zweimal in denselben Fluß hinabzusteigen; er selber nämlich meinte, es sei auch nicht einmal möglich.

Auch diesem Gedankengange gegenüber werden wir ausführen, daß das was sich verändert, indem es sich verändert, wohl einen Anlaß bietet, es für nicht seiend zu halten; indessen darf man darüber streiten. Denn beim Verlieren einer Eigenschaft hat der Gegenstand noch etwas von dem was er verliert, und muß er schon etwas von dem haben, wozu er wird. Überhaupt, wenn etwas vergeht, so muß etwas im Sein verharren, und wenn etwas entsteht, so muß notwendig etwas sein, woraus es entsteht und wodurch es hervorgebracht wird, und dies kann nicht ins Unendliche so weitergehen. Aber auch abgesehen davon wollen wir nur noch die Bemerkung machen, daß es nicht eines und dasselbe bedeutet: Veränderung in bezug auf die Quantität, und Veränderung in bezug auf die Qualität. Mag es in bezug auf die Quantität auch nichts Bleibendes geben: woran wir jegliches erkennen, das ist doch seine *Form*.

Weiter kann man den Vertretern jener Ansicht auch den Vorwurf nicht ersparen, daß sie in dem Sinnlichen selber die Beobachtung, die sie an dem der Masse nach geringeren Ausschnitt der Welt machen, gleichmäßig auf das ganze Weltall ausdehnen. Denn der uns umgebende Teil der sinnlichen Welt ist allerdings unausgesetzt im Entstehen und Vergehen begriffen, aber auch er allein, und er kommt doch eigentlich dem Ganzen gegenüber als Teil gar nicht in Betracht. Es wäre also ein gerechterer Spruch gewesen, wenn sie um des Ganzen willen das Irdische von der Schuld losgesprochen hätten, statt daß sie um des letzteren willen jenes für mitschuldig erklären.

Ferner aber werden wir offenbar auch gegen diese dasselbe einwenden, was wir früher vorgebracht haben. Man muß ihnen nachweisen, daß es eine Welt des Nichtbewegten gibt, und sie davon überzeugen. Übrigens müßte sich ihnen schon aus dem Satze, daß etwas zugleich sei und nicht sei, eher die Folgerung ergeben, daß alles in Ruhe, als daß alles in Bewegung sei. Denn gilt der Satz, so gibt es nichts, worin sich etwas umwandeln könnte, da jegliches ja schon in jeglichem vorkommt.

Was nun den Satz von der Wahrheit des Wahrgenommenen anbetrifft, so werden wir die Ansicht, daß doch nicht alles wahr ist, was wahrgenommen wird, damit begründen, daß zwar die Wahrnehmung keineswegs trügerisch ist, wo sie auf ihrem eigentümlichen Gebiete bleibt, daß aber das Vor-

stellungsbild keineswegs mit der Wahrnehmung zusammenfällt. Sodann darf man sich billig wundern, wenn jene Leute sich den Kopf darüber zerbrechen, ob die Gestalten und die Farben wirklich so sind, wie sie den Beobachtern aus der Ferne, oder so wie sie aus der Nähe sich darstellen, ob so wie sie den Kranken, oder so wie sie den Gesunden erscheinen, ob das was den Schwachen schwerer dünkt als den Starken, auch wirklich schwerer ist, und ob das, was den Schlafenden erscheint, wahr ist, oder das was den Wachenden erscheint. Denn offenbar ist solche Bedenklichkeit von ihnen gar nicht ernst gemeint. Wenigstens macht sich kein Mensch, wenn er sich nachts einbildet, er sei in Athen, während er in Libyen ist, auf den Weg, um ins Odeum zu gehen. Und weiter was die Zukunft betrifft, so steht doch wohl, wie auch *Plato* bemerkt, die Ansicht des Arztes an Gültigkeit nicht in gleicher Reihe mit der des Laien, z. B. darüber ob einer wieder gesund werden wird oder nicht. Ebenso was die Wahrnehmung selber anbetrifft, so hat die Wahrnehmung eines Sinnesorgans über einen ihm fremden Gegenstand nicht denselben Wert wie die über den ihm eigenen Gegenstand, und diejenige des verwandten nicht denselben wie die des spezifischen Sinnesorgans; sondern über die Farben entscheidet der Gesichtssinn, nicht der Geschmackssinn, und über den Geschmack der Geschmacks- und nicht der Gesichtssinn. Jeder dieser Sinne aber sagt zu einer und derselben Zeit von demselben Gegenstande niemals aus, daß dasselbe so und auch nicht so beschaffen sei, und auch zu verschiedenen Zeiten ist noch niemals der Empfindungsinhalt selbst in Frage gekommen, sondern das Objekt, dem er zukam. So z. B. kann wohl dieser selbige Wein das eine Mal süß scheinen, das andere Mal nicht, weil er sich verändert hat, oder weil die Leibesbeschaffenheit des Trinkenden eine andere geworden ist; aber die Süßigkeit, wie sie ist, wenn sie vorhanden ist, diese hat sich in keinem Falle verändert, sondern über diese sagt man immer richtig aus, und das was süß sein soll, hat notwendig jedesmal eben diese Beschaffenheit. Gleichwohl wollen die bezeichneten Gedankengänge sämtlich eben dies aufheben; so wie es von nichts ein bleibendes Wesen gebe, so gebe es auch nichts, was notwendig sei. Denn was notwendig ist, das kann sich nicht anders und immer wieder anders verhalten, und wenn es daher etwas Notwendiges gibt, so ist ausgeschlossen, daß es sich so und auch nicht so verhalte.

Überhaupt, wenn es nur Sinnliches gäbe, so wäre gar nichts, da das Beseelte nicht wäre; denn es fiele damit ja auch die Wahrnehmung hinweg, die selber nichts Sinnliches ist. Daß nun weder Wahrgenommenes noch Wahr-

nehmungen wären, das ließe sich vielleicht annehmen; denn sie sind ja nur als Affektionen wahrnehmender Wesen. Daß aber die Gegenstände, die die Wahrnehmung verursachen, nicht auch unabhängig von der Wahrnehmung existieren sollten, das ist undenkbar. Denn die Wahrnehmung nimmt nicht sich selbst wahr, sondern es gibt noch etwas zweites außer der Wahrnehmung, was notwendig das Vorausgegebene für die Wahrnehmung bildet. Denn das was Bewegung hervorruft, ist seiner Natur nach das Vorausgegebene für das was bewegt wird. Und auch wenn man sagt, sie ständen in Wechselbeziehung, so ändert das an der Sache gar nichts.

Nun finden sich sowohl unter denen, die ganz ernsthaft an dem Satze 6
hangen, wie unter denen, die bloß in Worten so reden, Leute, die ein Bedenken erheben mit der Frage: wer weiß denn eigentlich den herauszuerkennen, der gesund ist, und überhaupt der jedesmal über den Gegenstand ein richtiges Urteil hat? Derartige Bedenken sind ganz ähnlich wie die Frage, ob wir eigentlich jetzt schlafen oder wachen. Solche Bedenken laufen alle auf dasselbe hinaus, nämlich auf die Forderung, daß für jedes ein begrifflicher Grund angegeben werden müsse. Man sucht nach einem Ausgangspunkt und will diesen auf dem Wege des Beweises gewinnen, während doch aus ihrem eigenen praktischen Verhalten klar hervorgeht, daß das eigentlich gar nicht ihre Überzeugung ist. Aber wie gesagt, das gerade ist ihr absonderliches Verhalten: sie suchen einen begrifflichen Grund für das, wofür es einen begrifflichen Grund nicht gibt. Denn der Ausgangspunkt für das Beweisen ist nicht wieder ein Beweis.

Die bezeichneten Leute nun würden sich davon leicht überzeugen lassen; denn die Sache ist gar nicht so schwer zu begreifen. Dagegen die anderen, die immer nur dem Zwang durch Gründe nachjagen, diese jagen dem Unmöglichen nach. Sie fordern, man solle ihnen Widersprüche nachweisen, und sie selber bewegen sich von vornherein in lauter Widersprüchen.

Ist nicht alles ein Relatives, und gibt es vielmehr auch solches was an und für sich ist, dann kann nicht alles was erscheint auch wahr sein. Denn was erscheint, das erscheint einem Subjekt. Daher, wer sagt, alles was erscheint sei wahr, der setzt alles Seiende zu Relativem herab. Darum müssen diejenigen, die nur dem Zwang durch Gründe weichen wollen und zugleich ihre Sache durch begriffliche Begründung zu rechtfertigen sich anheischig machen, ernstlich dies beachten, daß das was erscheint nicht so schlechthin ist, sondern daß es ist für den, dem es erscheint, zur Zeit wo, in der Weise wie und insofern es erscheint. Wenn sie ihren Satz vertreten,

ihn aber nicht in dieser Weise vertreten, so geschieht es ihnen, daß sie im Handumdrehen sich in Widersprüche verwickeln. Denn es kann vorkommen, daß einem und demselben etwas vermittelst des Gesichtssinnes als Honig erscheint, vermittelst des Geschmackssinnes aber nicht, und daß, da der Mensch zwei Augen hat, der Gegenstand sich den beiden Sehwerkzeugen, falls sie nicht ganz gleich sind, nicht als derselbe darstellt. Gegen diejenigen Leute, die aus den oben genannten Gründen behaupten, das was erscheine sei wahr, und deshalb sei alles in gleicher Weise wahr und falsch; denn nicht allen erscheine der Gegenstand als derselbe und auch einem und demselben Subjekt erscheine er nicht immer als derselbe, sondern es komme vor, daß dasselbe sich zu einer und derselben Zeit mit entgegengesetzten Bestimmungen darstelle, — so nimmt bekanntlich der Tastsinn, wenn man die Finger über einander schlägt, eben das als zwei Gegenstände wahr, was der Gesichtssinn als einen wahrnimmt: — gegen diejenigen also, die so reden, läßt sich bemerken, daß es sich dabei doch nicht um eine und dieselbe Empfindung, nicht um Empfindung in derselben Weise und zu derselben Zeit handle und deshalb die Sache trotzdem ihre Richtigkeit behalte.

Diejenigen dagegen, die nicht auf Grund ernsthafter Überlegungen, sondern um des Wortgefechts willen ihren Satz vertreten, diese dürfen allerdings eben darum nicht sagen, daß etwas an sich wahr sei, sondern nur daß es für dieses Subjekt wahr sei. Sie sind, wie schon oben bemerkt worden, gezwungen, alles zum Relativen herabzusetzen, zu bloßer Vorstellung und Empfindung, so daß wo keiner sich zuvor eine Vorstellung gebildet hätte, es auch nichts geben würde, was einmal gewesen ist oder künftig sein wird. Gibt es aber solches, was einmal gewesen ist oder was künftig sein wird, dann hat offenbar nicht alles ein Sein bloß in bezug auf die Vorstellung. Weiter aber, ist es ein Relatives, so steht es in Relation zu einem oder doch in bestimmter Relation zu Bestimmtem, und wenn eines und dasselbe zugleich ein halbsogroßes und ein ebensogroßes ist, so ist es doch deshalb nicht auch ein ebensogroßes in Beziehung auf das doppeltsogroße. Und was endlich die Beziehung auf das vorstellende Subjekt anbetrifft: wenn eines und dasselbe Mensch und vorgestelltes Objekt ist, so ist dann nicht das vorstellende Subjekt, sondern das vorgestellte Objekt ein Mensch. Soll nun aber jegliches sein Sein nur für das vorstellende Subjekt haben, so wird auch das vorstellende Subjekt nur für ein vorstellendes Subjekt existieren und so fort ins Unendliche.

Darüber also, daß der Satz, wonach kontradiktorisch entgegengesetzte

Urteile nicht beide wahr sein können, unter allen der am meisten grundlegende ist, und über die Folgerungen, die sich für die ergeben, die den Satz leugnen, wie über die Gründe, weshalb sie ihn leugnen, mag so viel bemerkt sein. Ist es aber unmöglich, daß zwei *kontradiktorische* Aussagen von demselben Subjekt zugleich wahr seien, so können offenbar auch *konträre* Prädikate nicht demselben Gegenstande zugleich zukommen. Denn von zwei konträren Prädikaten ist jedes ein Aufheben und Verneinen des anderen ganz ebensosehr, wie das Kontradiktorische, nur daß es hier ein Aufheben von solchem ist, was zum Wesen gehört und als Privation die Negation einer begrifflich bestimmten Gattung bedeutet. Ist es nun unmöglich, in einer wahren Aussage dasselbe zu bejahen und zu verneinen, so ist es auch unmöglich, daß die konträren Prädikate zugleich dem Gegenstande zukommen; oder es ist doch nur so möglich, daß entweder beide in gewisser Hinsicht, oder das eine nur in gewisser Hinsicht, das andere dagegen schlechthin vom Gegenstande ausgesagt wird.

Weiter aber kann es auch zwischen den beiden Gliedern des kontra- 7
diktorischen Gegensatzes kein Mittleres geben; *es ist vielmehr von jedem Gegenstande jegliches Prädikat notwendig entweder zu bejahen oder zu verneinen.*

Das wird klar, sobald man nur zunächst genau bestimmt, was unter wahr und falsch zu verstehen ist. Eine falsche Aussage ist die Aussage, daß das was ist nicht sei, oder daß das was nicht ist sei; eine wahre Aussage dagegen ist die Aussage, daß das was ist sei, und daß das was nicht ist nicht sei. Es müsste also der, der von etwas aussagt, es sei ja *oder* nein, damit entweder etwas Wahres oder etwas Falsches aussagen. Aber weder von dem was ist noch von dem was nicht ist gilt die Aussage, daß es ja *oder* nein sei.

Außerdem, das was zwischen den Gliedern des kontradiktorischen Gegensatzes liegt, könnte etwa von der Art sein wie grau zwischen schwarz und weiß, oder wie zwischen Mensch und Pferd das, was keines von beiden ist. Ist es wie das letztere, so würde von Veränderung des einen in das andere nicht die Rede sein können; denn Veränderung findet so statt, daß aus Nicht-Gutem Gutes oder aus Gutem Nicht-Gutes wird. Die Veränderung aber, wie sie uns unausgesetzt entgegentritt, ist gerade eine solche; denn es gibt keine Veränderung als die in das konträr Entgegengesetzte und die zwischen einem mittleren und dem äußersten Glied der Reihe. Gibt es aber ein wirklich Mittleres zwischen den Gliedern der Kontradiktion, so würde es auch so

eine Entstehung des Weißen geben, die nicht aus dem Nicht-Weißen geschähe. Eine solche aber ist wider die Erfahrung.

Überdies, alles was Gegenstand der Überlegung und des Denkens ist, das wird vom Denken bejaht oder verneint. Das ergibt sich klar aus der Begriffsbestimmung darüber, wann eine Aussage wahr oder falsch ist. Geschieht die Verknüpfung der Begriffe in Form der Bejahung oder Verneinung in dieser bestimmten Weise, so ist die Aussage wahr; geschieht sie in anderer Weise, so ist die Aussage falsch.

Es müßte ferner jenes Mittlere, wenn nicht bloß um des Redens willen geredet wird, sich bei allen kontradiktorischen Aussagen einfinden, und es würde keiner eine Aussage machen, die wahr, noch eine, die nicht wahr wäre. Es würde ein Mittleres auch zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden geben und eine Veränderung der Wesenheit selber, die nicht ein Entstehen oder ein Vergehen wäre. Und auch in den Fällen, wo die Verneinung schon das Konträre enthält, wird dieselbe Folge eintreten; so wird es bei den Zahlen eine Zahl geben, die weder ungerade noch nicht ungerade ist. Und das hat doch alles keinen Sinn; das sieht man schon aus der Definition. Überdies geriete man in den Fortgang ins Unendliche, und das Seiende würde nicht bloß zu einem anderthalbigen, sondern es würde immer so weiter gehen. Denn man würde immer wieder dieses Mittlere verneinen und zwischen Bejahung und Verneinung immer wieder ein Mittleres setzen können, das dann wieder ein Etwas sein und eine andere eigene Wesenheit ausmachen würde. Endlich, wenn jemand auf die Frage, ob etwas weiß ist, mit nein antwortet, so hat er nichts anderes verneint als bloß das Sein, und dessen Verneinung ist das Nichtsein.

Entstanden ist diese Ansicht manchen ihrer Vertreter, wie auch andere absonderliche Ansichten zu entstehen pflegen. Wenn man sich gewissen Trugschlüssen gegenüber nicht zu helfen weiß, so gibt man sich der Folgerung gefangen und stimmt zu, daß das damit Erschlossene richtig sei. Wenn die einen auf diesem Wege zu solcher Ansicht gekommen sind, so die anderen dadurch, daß sie für alles einen begrifflichen Grund suchen. Der Punkt, von dem die Widerlegung aller dieser Leute auszugehen hat, liegt in genauer Begriffsbestimmung. Diese aber ergibt sich schon daraus, daß sie notwendig irgend etwas Bestimmtes aussagen müssen. Der Begriff, dessen Bezeichnung das Wort ist, enthält eine Bestimmtheit. Wenn *Heraklit* sagt, alles sei und sei auch nicht, so macht das den Eindruck, als ob damit alles als richtig bezeichnet werden sollte, und wenn *Anaxagoras* sagt, daß es zwischen kontra-

diktorischen Sätzen ein Mittleres gebe, so scheint die Folge, daß alles falsch ist. Denn wo es sich um Mischung handelt, da ist das Gemischte weder ein Gutes noch ein Nicht-Gutes, und man kann also dann überhaupt darüber keine Aussage machen, die zuträfe.

Ist nun dieses ausgemacht, so leuchtet auch die Undenkbarkeit ein, daß 8
ganz gleichförmig von allen Sätzen dasselbe gelten könnte. So wenn die einen behaupten, *kein* Satz sei richtig; denn es hindere nichts, daß es mit allen Sätzen stehe wie mit dem Satze, daß die Diagonale der Seite des Quadrats kommensurabel sei; oder wenn die anderen behaupten, *alle* Sätze seien richtig. Im Grunde liegt in diesen Sätzen dieselbe Ansicht vor, wie in dem des *Heraklit*. Denn in der Aussage: alles ist wahr *und* falsch, liegen auch die beiden gesonderten Aussagen: alles ist wahr, und alles ist falsch, mit enthalten, und wenn daher jenes undenkbar ist, so ist auch dieses undenkbar.

Überdies ergeben sich dabei augenscheinlich kontradiktorische Sätze, bei denen es unmöglich ist, daß sie beide richtig seien, und also auch, daß sie beide falsch seien, obgleich es nach dem oben Ausgeführten den Anschein haben könnte, als sei dieses letztere immer noch eher möglich.

Aber um allen derartigen Ansichten zu begegnen, muß man von denen, die sie vertreten, wie wir schon oben ausgeführt haben, nicht das Zugeständnis verlangen, daß etwas sei oder nicht sei, sondern nur, daß sie irgend etwas bezeichnen, und dann muß man auf Grund solcher Bestimmtheit des Begriffes sie bestreiten, indem man sich auf die Bedeutung der Begriffe wahr und falsch stützt. Heißt Richtiges aussagen nichts anderes als das Gegenteil von dem Falschen aussagen, und Falsches aussagen nichts anderes als das Gegenteil vom Richtigen aussagen, so kann unmöglich alles falsch sein; denn *notwendig ist das eine Glied eines kontradiktorischen Gegensatzes richtig*. Und wenn man ferner in jedem Falle gezwungen ist, etwas zu bejahen oder zu verneinen, so ist es unmöglich, daß beides falsch sei; denn *von den Gliedern des kontradiktorischen Gegensatzes ist nur das eine falsch*.

Es ergibt sich eben für alle derartige Ansichten auch die vielbelachte Folge: man hebt den Satz auf, indem man ihn behauptet. Denn wenn man jeden Satz für richtig erklärt, erklärt man auch den Satz für richtig, der dem Satze, den man selbst aufstellt, entgegengesetzt ist, und damit den eigenen Satz für nicht richtig; denn der entgegengesetzte Satz erklärt ihn für nicht richtig. Wenn man aber jeden Satz für falsch erklärt, so erklärt man auch eben diesen Satz für falsch. Wollte man aber eine Ausnahme machen, so

daß der eine von dem Satze der dem eigenen entgegengesetzt ist behaupten wollte, daß er allein nicht richtig, oder der andere von dem eigenen Satze, daß er allein nicht falsch sei, so müßte man darum nicht minder unendlich viele Sätze als richtig und als falsch in Anspruch nehmen. Denn wer einen richtigen Satz als richtig bezeichnet, der spricht damit wieder einen richtigen Satz aus, und das geht so fort ins Unendliche.

Offenbar also sind ebensowenig diejenigen im Rechte, die aussagen, alles befinde sich in Ruhe, wie diejenigen, die aussagen, alles sei in Bewegung. Denn *wenn alles in Ruhe ist, dann ist ewig dasselbe richtig oder falsch; es ändert sich aber augenscheinlich.* Denn eben der, der so spricht, war einmal nicht und wird dereinst wieder nicht vorhanden sein. Andererseits, *wenn alles in Bewegung ist, so ist nichts wahr und mithin alles falsch. Wir haben aber gezeigt, daß das undenkbar ist.* Und ferner: wenn Veränderung ist, so muß es das Seiende sein, das sich verändert. Denn die Veränderung vollzieht sich von einem Ausgangspunkt aus zu einem Ziele hin. Aber allerdings, es gilt auch nicht, daß alles nur zeitweise in Ruhe oder zeitweise in Bewegung wäre und nichts ewig. Denn *es gibt solches, was ewig das bewegt, was bewegt wird, und das erste Bewegende ist selbst unbewegt.*

III. TEIL

EINTEILUNG UND OBJEKT DER WISSENSCHAFT

Was wir suchen, das sind die Prinzipien und Gründe des Seienden und zwar wie wir gezeigt haben des Seienden sofern es ist. Es gibt einen Grund für Gesundheit und Wohlbefinden; es gibt auch Prinzipien, Elemente und Gründe für die mathematischen Gebilde, und überhaupt jede mit denkender Reflexion verfahrende Wissenschaft, jede, die an denkender Reflexion auch nur teil hat, dreht sich um die Frage nach dem Grunde und dem Prinzip entweder in strengerem oder in weniger strengem Sinne. Alle diese Wissenschaften aber handeln von einem bestimmten Seienden und einem besonderen Gebiete, auf das sie sich beschränken, nicht von dem Seienden schlechthin und rein sofern es ist. Sie lassen sich deshalb auch auf die Untersuchung des begrifflichen Wesens nicht ein; vielmehr gehen die einen von diesem als einem gegebenen aus und erläutern es nur durch sinnliche Anschauung, die anderen nehmen das begriffliche Wesen zur Voraussetzung und zeigen so dasjenige auf, was auf dem Gebiete, auf dem sie sich bewegen, an und für sich an Ergebnissen folgt, entweder so, daß sie die Notwendigkeit darin aufzeigen, oder in lockrerer Reflexion. Es ist deshalb klar, daß sich auf dem Wege eines solchen induktiven Verfahrens eine apodiktische Erkenntnis des Wesens und Begriffes nicht erreichen läßt, daß diese vielmehr auf anderem Wege gewonnen werden muß.

Ebensowenig aber vermögen diese Wissenschaften auszumachen, ob das Gebiet von Objekten, auf dem sie sich bewegen, überhaupt existiert oder nicht; denn die Untersuchung darüber, *was* die Sache ist, entscheidet auch darüber, *ob* sie ist. Sofern aber auch die Wissenschaft von der Natur von einem bestimmten Gebiete des Seienden handelt — sie handelt nämlich von derjenigen Art der Wesen, die das Prinzip für Bewegung und Ruhe in sich selbst haben —, ist sie offenbar eine Wissenschaft weder vom handelnden Leben noch von der hervorbringenden Tätigkeit. Denn für die hervorbringenden Tätigkeiten liegt das Prinzip in dem hervorbringenden Subjekt als dessen Vernunft, Kunstfertigkeit oder besondere Begabung; für das

handelnde Leben aber liegt es in dem handelnden Subjekt als dessen bewußte Wahl. Denn Gegenstand des Handelns sein und Gegenstand der Wahl sein ist eines und dasselbe. Wenn daher alle denkende Reflexion entweder *das handelnde Leben* oder *die hervorbringende Tätigkeit* betrifft oder sich *in reiner Theorie* bewegt, so gehört die Wissenschaft von der Natur zu den rein theoretischen Wissenschaften; sie ist aber eine Wissenschaft der reinen Theorie von derjenigen Art des Seienden, die das Vermögen der Bewegung besitzt, und auch von der begrifflichen Wesenheit, aber von dieser nur, sofern sie im allgemeinen nicht getrennt für sich bestehen kann.

Das reine Wesen und den Begriff oder die Weise seiner Existenz aber unerörtert zu lassen, ist nicht gestattet, weil sonst alles Untersuchen zu nichts führen würde. Was nun begrifflich bestimmt werden soll und was das Wesen ausmacht, läßt sich teils dem Begriff stumpfnasig, teils dem Begriff hohl vergleichen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen besteht darin, daß stumpfnasig die Form in ihrer Verbindung mit der Materie bezeichnet — denn stumpfnasig bedeutet die Höhlung an einer Nase —, bei Hohlheit aber von der sinnlich wahrnehmbaren Materie abgesehen wird. Wenn nun alle Dinge in der Natur in ähnlichem Sinne genommen werden wie die Stumpfnasigkeit, also z. B. Nase, Auge, Antlitz, Fleisch, Knochen, überhaupt der tierische Organismus, und so auch Blatt, Wurzel, Rinde, überhaupt die Pflanzen — denn der Begriff keines dieser Objekte wird abgetrennt von der Bewegung gedacht, und die Materie wird immer dabei mitgedacht —, so ergibt sich daraus, in welcher Weise man in der Wissenschaft von der Natur das Wesen erforschen und bestimmen muß, und warum es Sache des Naturforschers ist, auch die Seele wenigstens teilweise in die Untersuchung hineinzuziehen, nämlich soweit als sie nicht ohne den Zusammenhang mit der Materie existiert.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß die Naturwissenschaft zu den rein theoretischen Wissenschaften gehört. Dahin gehört aber auch die Mathematik. Die Frage dagegen, ob sie eine Wissenschaft dessen ist, was unbewegt und für sich abgetrennt existiert, mag für jetzt noch unerörtert bleiben; nur so viel ist klar, daß sie die mathematischen Gebilde mindestens teilweise als Unbewegtes und für sich getrennt Bestehendes betrachtet. Wenn es aber ferner solches gibt, was einerseits ewig und ohne Bewegung ist und andererseits als zugleich für sich Abgetrenntes besteht, so ist offenbar die Erkenntnis solcher Objekte zwar Aufgabe der reinen Theorie, aber doch ohne der Naturwissenschaft anzugehören, — denn diese hat zum Gegen-

stande das, was der Bewegung unterworfen ist, — und auch ohne der Mathematik anzugehören, sondern einer Wissenschaft, die beiden vorausliegt. Denn die Naturwissenschaft hat zum Objekte das nicht von der Materie getrennt Bestehende, aber auch nicht Unbewegte, die Mathematik dagegen in einigen ihrer Zweige das Unbewegte, aber doch wohl nicht für sich, sondern irgendwie in der Materie Existierende; das Objekt der Grundwissenschaft, des ersten, obersten Zweiges der Philosophie, dagegen ist das für sich getrennt Bestehende und zugleich Unbewegte. Nun sind sämtliche Arten des Grundes notwendig ewig, aber vor allem sind es doch die zuletzt genannten. Denn sie sind die Gründe für die göttlichen Wesen, die in sichtbarer Erscheinung existieren, für die himmlischen Körper.

Es gibt daher *drei Zweige der theoretischen Wissenschaft: Mathematik, Naturwissenschaft und Gotteslehre.* Denn das ist unzweifelhaft, daß, wenn irgendwo ein Göttliches vorhanden ist, ihm die zuletzt bezeichnete Natur eignen muß, und daß die Wissenschaft vom höchsten Range auch die Gegenstände vom höchsten Range zu behandeln hat. Die theoretischen Wissenschaften haben den höheren Rang vor den anderen, und unter den theoretischen Wissenschaften wieder steht diese am höchsten.

Nun könnte wohl jemandem ein Zweifel aufsteigen, ob jene Grundwissenschaft, der oberste Zweig der Philosophie, von dem Allerallgemeinsten oder selbst wieder von einem bestimmten Gebiete des Seienden und einer bestimmten Klasse von Gegenständen handelt. Herrscht doch nicht einmal in den mathematischen Wissenschaften allen ein und dasselbe Verhältnis. Die Geometrie sowohl wie die Astronomie handeln von einer besonderen Klasse von Gegenständen, während die reine Mathematik das allen Zweigen der mathematischen Wissenschaft Gemeinsame behandelt. Gäbe es nun keinerlei Wesen außer den in der Natur vorkommenden Gebilden, so würde die Naturwissenschaft die oberste und die Grundwissenschaft heißen dürfen. Gibt es dagegen eine Wesenheit ohne Bewegung, so ist sie das Vorgehende, und die Wissenschaft von ihr die am höchsten stehende, und zwar ist sie eben aus dem Grunde, weil sie die oberste ist, auch die allgemeinste, und als die Aufgabe dieser Wissenschaft wird zu bezeichnen sein die Betrachtung des Seienden rein sofern es ist, die Betrachtung seines Wesens und der ihm rein sofern es ist zukommenden Bestimmungen.

Nun wird allerdings das Sein, welches als das Sein schlechthin bezeichnet 2
wird, in verschiedenen Bedeutungen ausgesagt. Die eine dieser Bedeutungen war die des zufälligen, eine andere die des Seins als des Wahren und dem

gegenüber des Nichtseins als des Falschen; daneben ferner steht das Sein im Sinne der Formen der Prädizierung, wie der Substanz, der Qualität, der Quantität, des Wo und des Wann, und was etwa noch sonst in dieser Weise als Prädikat dient. Zu dem allen kommt dann noch das Sein als potentielles und als aktuelles Sein.

Wird also das Sein in so vielen Bedeutungen ausgesagt, so ist zunächst von dem Sein im Sinne des Zufälligen zu sagen, daß es von diesem keinerlei wissenschaftliche Erkenntnis gibt. Man sieht das schon daraus, daß keine Wissenschaft sich damit zu schaffen macht, weder die Wissenschaft vom handelnden Leben, noch die von der hervorbringenden Tätigkeit, noch die rein theoretische Wissenschaft. Wer ein Haus baut, der stellt nicht auch das her, was dem Hause mit seinem Entstehen alles zufällt; denn das geht ins Unendliche. Es hindert nichts, daß das Haus, wenn es einmal hergestellt ist, dem einen erfreulich, dem anderen störend, dem dritten nützlich sei, und daß es sozusagen ein anderes sei als alle Häuser, die sonst existieren. Mit nichts von alledem hat es die Baukunst zu tun. Und ganz ebenso macht auch der Mathematiker nicht das zum Gegenstande seiner Betrachtung, was seinen Figuren zufällig zukommt, auch nicht, ob Dreieck und Dreieck mit der Winkelsumme gleich 2 Rechten zweierlei ist. Das ist auch wohl begreiflich. Denn das Zufällige ist gewissermaßen ein bloßer Name, eine Scheinexistenz. *Plato* hat deshalb auch, und in gewissem Sinne gar nicht so übel, der Sophistik das Gebiet des Nicht-seienden zugewiesen. Denn die Ausführungen der Sophisten drehen sich im Grunde mehr als um alles andere, um das Zufällige, also um Fragen wie die, ob es zweierlei oder eins und dasselbe sei, ein Kunstkenner und ein Sprachgelehrter, der Kunstkenner Koriskos oder Koriskos schlechthin zu sein, ob alles das was ist, aber nicht ewig ist, ein Gewordenes sei, ob also, wenn ein Kunstkenner ein Sprachgelehrter geworden ist, damit auch ein Sprachgelehrter ein Kunstkenner geworden ist, und was sonst an Streitfragen von gleichem Tiefsinn von ihnen verhandelt wird. Denn offenbar ist das was zufällig ist eng verwandt mit dem was nicht ist. Das geht auch aus Erörterungen wie die genannten hervor. Denn von dem was im anderen Sinne ist gibt es ein Entstehen und Vergehen, aber nicht von dem was zufällig vorkommt. Gleichwohl sind noch ein paar Worte von dem Zufälligen zu sagen, inwiefern es vorkommen kann, was seine Natur und was der Grund seines Vorkommens ist. Daraus wird dann wohl auch das klar werden, warum das Zufällige keinen Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis ausmacht.

Unter dem was ist gibt es solches was immer sich in gleicher Weise verhält und was notwendig ist, nicht notwendig im Sinne des durch äußere Gewalt Erzwungenen, sondern im Sinne dessen was nicht anders sein kann; dann gibt es wieder anderes, was nicht notwendig und auch nicht immer ist, sondern nur in der Regel vorkommt. In diesem letzteren nun liegt das Prinzip, in diesem der Grund für das Vorkommen des Zufälligen. Eben das nämlich, was weder immer noch in der Regel ist, dieses nennen wir das Zufällige. Wenn z. B. in den Hundstagen Sturm und Frost eintritt, so sagen wir, das geschehe zufällig, aber nicht, wenn Glut und Hitze eintritt; denn das letztere geschieht immer oder doch in der Regel, das erstere nicht. So ist es auch ein Zufall, daß ein Mensch von bleicher Farbe ist; denn er ist es nicht immer noch in der Regel, aber ein lebendes Wesen ist er nicht durch Zufall. Wenn ein Baumeister jemanden gesund macht, so ist das ein Zufall, weil das nicht der Beruf des Baumeisters, sondern des Arztes ist; aber es war ein Zufall, daß der Baumeister zugleich als Arzt diente. Auch der Koch, dessen Sinnen sonst doch auf den Wohlgeschmack der Speisen gerichtet ist, kann wohl einmal auch ein Mittel für die Gesundheit bereiten; dann aber tut er es nicht auf Grund seiner Kochkunst. Darum sagen wir: es hat sich zufällig so getroffen, und es kommt wohl vor, daß er es tut, aber es stammt nicht ohne weiteres aus seiner Kunst.

Für die sonstigen Wirkungen gibt es Ursachen und Fähigkeiten, die sie herbeizuführen vermögen; für das Zufällige gibt es keinerlei solche Fertigkeit oder bestimmtes Vermögen. Was zufällig ist oder geschieht, davon ist auch der Grund ein zufälliger. Da also nicht alles notwendig und immer vorkommt, sowohl das was ist wie das was geschieht, sondern das meiste nur in der Regel vorkommt, so ist damit notwendig das Zufällige gegeben. So ist ein Mann von bleicher Farbe weder immer noch der Regel nach auch ein Kunstkenner; kommt es aber einmal vor, so geschieht es durch Zufall. Wäre dem nicht so, so würde alles notwendig sein. Und so wird es denn wohl die Materie sein, die, indem sie die Möglichkeit der Abweichung von der Regel enthält, den Grund des Zufälligen bildet. Als den entscheidenden Punkt aber muß man dies ins Auge fassen, ob es nichts gibt, was weder immer noch regelmäßig ist, oder ob dies ausgeschlossen ist. Nun gibt es in der Tat etwas außer diesem, nämlich das was sich so oder anders trifft, und das ist dann durch Zufall.

Aber nun die andere Frage: gibt es zwar solches, was in der Regel vorkommt, aber nichts, dem es zukäme immer zu sein? Oder gibt es auch

Gegenstände, die ewig sind? Davon wird später zu handeln sein. Dagegen ist so viel schon jetzt klar, daß es vom Zufälligen eine wissenschaftliche Erkenntnis nicht gibt. Denn alle Wissenschaft ist Wissenschaft von dem was immer oder was in der Regel ist. Wie sollte man sonst etwas lernen, wie einen anderen etwas lehren? Es muß eine feste Bestimmung sein, die gelernt oder gelehrt wird, entweder als das was immer, oder als das was in der Regel geschieht; z. B. als Regel dies, daß ein Getränk aus Honig und Milch demjenigen, der Fieber hat, heilsam ist. Was gegen die Regel ist, davon wird sich nicht sagen lassen, wann es nicht zutrifft. Sagt man z. B. bei Neumond trifft es nicht zu, dann bedeutet auch dies „bei Neumond" wieder ein Immer oder ein In-der-Regel. Das Zufällige aber durchbricht jede Regel und läuft nebenher.

Damit mag die Frage nach dem Zufall und dem Grunde seines Vorkommens erledigt und erwiesen sein, daß es vom Zufall keine wissenschaftliche Erkenntnis gibt.

3 Daß es Ursachen und Gründe gibt, die eintreten und wieder verschwinden, ohne daß ihnen ein eigentliches Entstehen oder Vergehen zukommt, liegt auf der Hand. Denn wäre dem nicht so, so wäre alles notwendig, wenn es doch für das, was entsteht und vergeht, notwendig einen Grund geben muß von nicht bloß zufälliger Art. Fragen wir: wird dieses bestimmte Ereignis eintreten oder nicht? so ist die Antwort doch wohl: es wird eintreten, falls ein bestimmtes anderes eintreten sollte, und nicht, wenn dieses ausbleibt. Das aber hängt wieder von anderem ab. So wird es klar, daß man jedesmal, wenn man von einem eingetretenen Ereignis die Zeit nach rückwärts verfolgt, auf die gegenwärtige Zeit zurückkommen wird. Also dieser Mensch wird sterben, an einer Krankheit oder durch äußere Gewalt, falls er ausgeht; ausgehen aber wird er, wenn er Durst hat; er wird Durst haben, wenn etwas anderes der Fall ist; und so kommt man zuletzt auf die gegenwärtigen Umstände oder auf etwas schon Vergangenes. Z. B. wenn er Durst bekommt; Durst aber bekommt er, wenn er Gesalzenes zu sich nimmt; dies aber geschieht oder geschieht nicht, und dementsprechend wird er notwendig sterben oder er wird nicht sterben. Ganz ebenso, wenn man einen Sprung macht nach rückwärts in die Vergangenheit; auch so ergibt sich das gleiche Verhältnis. Nur liegt die Sache, nämlich das vergangene Ereignis, dann schon als in etwas Gegenwärtigem enthalten vor. So würde denn alles Zukünftige ein Notwendiges sein, z. B. daß der jetzt Lebende stirbt; denn es liegt schon ein Vergangenes vor, etwa der Zwiespalt der Gegensätze in dem einheit-

lichen Leibe. Ob er aber an einer Krankheit oder durch äußere Gewalt sterben wird, ist noch unentschieden; das hängt davon ab, daß dieses Bestimmte geschieht.

Offenbar also, daß die Reihe bis auf ein erstes Glied zurückgeht, das nicht wieder auf ein anderes zurückgeführt werden kann. Dieses wird also der Ausgangspunkt sein dafür, daß zufällig das eine und nicht das andere geschieht, und es wird sich für diese Ursache nicht wieder eine andere Ursache angeben lassen. Aber was für ein Anfangsglied und was für eine Ursache das ist, bei der die Zurückführung endet, ob man zuletzt auf etwas wie die Materie oder wie der Zweck oder wie die bewegende Ursache kommt, das ist die entscheidende Frage.

Die Frage nach dem Zufälligen mag damit als hinlänglich erörtert er- 4
ledigt sein. Was nun weiter das Seiende als das Wahre und das Nichtseiende als das Falsche anbetrifft, so handelt es sich hier um Verknüpfung und Trennung, überhaupt um die Scheidung und das Auseinanderhalten der Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes. Denn wahr ist die bejahende Aussage von dem was in Wirklichkeit verbunden ist und die verneinende Aussage von dem was in Wirklichkeit getrennt ist; das Falsche aber bedeutet den geraden Gegensatz zu dieser Unterscheidung. Wie aber dieser Akt des Verbindens und Trennens im Denken sich vollzieht, das ist eine Untersuchung für sich; das Verbinden und Trennen aber meine ich in dem Sinne, daß nicht eines bloß nach dem andern vorgestellt, sondern eine wirkliche Einheit hergestellt wird. Denn das Falsche und das Wahre liegt nicht in den Dingen, etwa in dem Sinne, daß das Gute von vornherein auch wahr, und das Schlechte von vornherein auch falsch wäre, sondern es liegt in der Reflexion, und bei den einfachen Begriffen und denen, die das Wesen des Gegenstandes bezeichnen, kommt es auch in der Reflexion nicht vor.

Was man also in betreff des in diesem Sinne Seienden oder Nichtseienden ins Auge zu fassen hat, davon soll später gehandelt werden. Wir haben gesehen, daß das Verknüpfen und Trennen der Begriffe der Reflexion und nicht den Dingen angehört; das Seiende in diesem Sinne aber ist ein anderes als das im eigentlichen Sinne Seiende, das Reale. Was das reflektierende Deuken einem Begriffe beilegt oder abspricht, das ist entweder der Begriff der Substanz oder der der Qualität oder der Quantität oder sonst ein anderer. Wir sehen daher hier wie von dem Seienden im Sinne des Zufälligen so auch von dem Seienden im Sinne des Wahren ab. Denn der Grund von jenem ist ein Unbestimmtes, der Grund von diesem ein Vor-

gang in der Reflexion; beide gelten von dem Seienden, wie man das Seiende auch sonst versteht, und bezeichnen nichts, was nicht in der Natur des Seienden auch sonst schon enthalten wäre.

Darum also sehen wir davon ab und treten nunmehr an die Frage nach den Gründen und Prinzipien des Seienden selbst heran rein sofern es ist. Aus dem aber, was wir in der Abhandlung über die verschiedenen Bedeutungen einzelner Begriffe ausgeführt haben, ergibt sich, daß man vom Seienden in verschiedenen Bedeutungen spricht.

IV. TEIL

DAS BEGRIFFLICHE WESEN

1. DIE SUBSTANZ

Unter dem Seienden versteht man, wie wir vorher in unseren Auseinandersetzungen über Vielheit der Bedeutungen dargelegt haben, vielerlei. Das Seiende bedeutet nämlich das eine Mal die selbständige Existenz und das bestimmte Einzeldasein, das andere Mal die Qualität oder die Quantität oder eine andere der dahin gehörigen Bestimmungen. Unter diesen vielen Bedeutungen des Seinsbegriffes ist offenbar die erste und grundlegende die des Was, d. h. des substantiellen Wesens. Denn wenn wir aussagen wollen, welche Qualität das bestimmte Einzelwesen habe, so nennen wir es etwa gut oder schlecht, aber wir bezeichnen es nicht als drei Fuß hoch und auch nicht als einen Menschen; wollen wir dagegen das substantielle Wesen angeben, so bezeichnen wir es nicht als weiß oder als warm oder als drei Fuß hoch, sondern etwa als einen Menschen oder einen Gott. Was sonst als Sein bezeichnet wird, das bedeutet dann, daß es an dem in diesem Sinne Seienden als Quantität, als Qualität, als Affektion oder sonst etwas dergleichen vorkommt.

Darum könnte jemand sich wohl Bedenken darüber machen, ob gehen, gesund sein, sitzen als Aussage über einen Gegenstand ein Sein oder ein Nichtsein bedeutet, und ebenso bei jeder anderen ähnlichen Bestimmung. Denn keine einzige dieser Bestimmungen bedeutet ihrer Natur nach ein an sich Seiendes, noch läßt sie sich als etwas von dem substantiellen Wesen abtrennbares Selbständiges aussagen. Vielmehr bedeutet die Aussage jedesmal, daß, wenn irgend etwas, dann jedenfalls dasjenige welches geht, welches sitzt, welches gesund ist, zu den seienden Gegenständen gehöre; diesen letzteren scheint das Sein in eigentlichem Sinne zuzukommen, weil in ihnen ein Substrat von bestimmter Art gegeben ist. Dies aber ist das substantielle Wesen und zwar als Einzelwesen, das in einer derartigen Aussage mitgedacht wird. Denn gut oder sitzend sagt man nicht, ohne dieses Substrat mit zu bezeichnen, und so hat denn offenbar jede dieser Bestimmungen ein Sein nur

vermittelst jenes Substrates. Dieses ursprünglich Seiende, das nicht als Bestimmung an einem anderen, sondern schlechthin ist, dies ist das substantielle Wesen.

Nun wird ja freilich das Erste und Ursprüngliche selber in verschiedener Bedeutung ausgesagt; indessen, das substantielle Wesen ist in jedem Sinne ein Erstes und Ursprüngliches: dem Begriffe nach, der Erkenntnis nach und der Zeit nach. Von dem Anderen, was ausgesagt wird, ist keines als für sich selbst bestehend aussagbar; beim substantiellen Wesen allein und ausschließlich gilt solche Aussage. Sie gilt erstens dem Begriffe nach; denn notwendigerweise muß in jedem einzelnen Begriffe der des substantiellen Wesens mit enthalten sein. Wir meinen zweitens jegliches dann am besten zu erkennen, wenn wir wissen, *was* es ist, ein Mensch, oder Feuer, viel mehr, als wenn wir nur die Qualität oder die Quantität oder die Ortsbestimmung kennen; denn auch eine jegliche von diesen Bestimmungen erkennen wir erst dann, wenn wir wissen, was das ist, dem die quantitative oder qualitative Bestimmung zukommt. Und drittens, was man von je gesucht hat, was man jetzt sucht und immer suchen wird, das drückt sich in der Frage aus: was ist das Seiende? d. h. was ist das substantielle Wesen? Von diesem sagen die einen, es sei eines, die anderen, es sei eine Vielheit; von den letzteren bezeichnen es die einen als von begrenzter, die anderen als von unbegrenzter Zahl. Und so wird auch unsere Betrachtung sich am meisten, am ursprünglichsten und eigentlich ganz ausschließlich auf eben dieses zu richten haben, auf das in diesem Sinne Seiende, und auf die Frage, was es ist.

2 Die Bestimmung als substantielles Wesen kommt nach der gewöhnlichen Vorstellung am augenscheinlichsten dem Körperlichen zu. Man sagt deshalb, Tiere, Pflanzen und Glieder seien Substanzen und ebenso die körperlichen Elemente in der Natur, wie Feuer, Wasser, Erde und jegliches derartige, sowie alles was Teil dieser Dinge oder aus ihnen zusammengesetzt ist, aus einigen von ihnen oder aus allen zusammen, wie der Himmel und seine Teile, Sonne, Mond und Sterne. Ob diese nun die einzigen Substanzen sind oder ob es außerdem noch andere gibt, oder ob keines von diesen, dagegen manches andere Substanz ist, das ist die Frage.

Manche halten dafür, das was die Körper begrenzt, wie Fläche, Linie, Punkt, Einheit, das seien Substanzen, und sie seien es in eigentlicherem Sinne als die körperlichen und ausgedehnten Dinge. Manche wieder meinen, es gebe nichts Substantielles außer dem sinnlich Wahrnehmbaren; andere dagegen, es gebe noch weitere Arten von Seiendem, Seiendes in höherem

Sinne, das ewig sei. So bezeichnet *Plato* die Ideen und die mathematischen Objekte als zwei Arten von Substanzen und erst als eine dritte Art die sinnlich wahrnehmbaren körperlichen Dinge. Auch *Speusippos* kennt mehrere Arten von Substanzen; er geht von der Einheit aus und weist einer jeden Art von Substanzen ihr besonderes Prinzip zu, ein Prinzip für die Zahlen, ein anderes für die ausgedehnten Größen, sodann eines für die Seele; auf diese Weise erweitert er den Begriff der Substanz. Manche wieder lehren, die Ideen und die Zahlen hätten die gleiche Natur, und daran schließe sich das übrige, Linien und Flächen, bis zu der Substanz des Himmels und zu den sinnlichen Dingen. Da gilt es nun zu untersuchen, welche dieser Ansichten zutreffend ist, welche nicht. Die Frage ist: was ist Substanz? gibt es Substanzen außer den sinnlich wahrnehmbaren Dingen oder nicht? wie verhalten sich diese Substanzen? gibt es eine für sich abgetrennt bestehende Substanz? und aus welchem Grunde, in welchem Sinne? oder gibt es keine selbständige Existenz außer den sinnlich wahrnehmbaren Dingen? Dazu aber muß zuvörderst in einigen Grundzügen dargelegt werden, was den Begriff der Substanz ausmacht.

Das Wort *Substanz* wird, wenn nicht in noch mehr, so doch jedenfalls 3
in vier verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Als das, was die Substanz eines jeglichen Objekts ausmacht, gilt das begriffliche Wesen, das Allgemeine und die Gattung; dazu kommt als vierte Bedeutung die des Substrats hinzu. Substrat aber ist das, wovon das andere ausgesagt wird, während es selbst nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird. Wir müssen deshalb über dieses Letztere zunächst zu festen Bestimmungen zu gelangen suchen. Denn am geläufigsten schwebt den Menschen als das Ursprüngliche mit der Bedeutung der Substanz das Substrat vor.

Als solches Substrat bezeichnet man in dem einen Sinne die Materie, in anderem Sinne die Form, und drittens wieder das, wozu sich diese beiden vereinigen. Was ich mit der Materie meine ist etwa das Erz; die Form ist dann der Umriß, die Gestalt; und die Bildsäule als ein Ganzes ist das, wozu beide sich vereinigen. Falls also die Form der Materie gegenüber das ursprünglicher und eigentlicher Seiende ist, so wird sie aus demselben Grunde auch ursprünglicher sein als das, wozu sich beide verbinden.

Wir haben damit angedeutet, was Substanz ist, nämlich das, was nicht an einem Substrat haftet, sondern woran anderes haftet. Indessen damit kann man sich doch keineswegs begnügen; die Bestimmung erschöpft die Sache nicht. Abgesehen von der Unbestimmtheit darin, würde damit auch

die Materie zur Substanz erhoben. Denn ist sie nicht Substanz, so läßt sich nicht sagen, was sonst Substanz sein soll. Wird das andere ausgeschlossen, so sieht man nicht, was dann noch übrig bleibt. Dieses andere sind die Zustände, die Tätigkeiten und Vermögen der Körper; ebenso sind Länge, Breite, Tiefe quantitative Bestimmungen an ihnen; dies alles aber sind keine Substanzen. Das Quantitative ist keine Substanz; sondern das Ursprüngliche, an dem es als Bestimmung ist, das ist die Substanz. Nehmen wir aber Länge, Breite, Tiefe hinweg, so sehen wir nichts was übrig bliebe, es sei denn das, was durch jene begrenzt wird, wenn es dergleichen gibt. Und so ergibt sich, daß bei solcher Betrachtungsweise notwendig die Materie als alleinige Substanz erscheinen muß.

Wenn ich aber von Materie rede, meine ich das, was weder an sich ein Bestimmtes, noch mit einer Quantität oder mit sonst einem derjenigen Prädikate ausgestattet ist, die dem Seienden seine Bestimmtheit verleihen. Denn es existiert etwas, wovon jede dieser Bestimmungen ausgesagt wird, aber dessen Sein von dem Sein jeder dieser Aussageformen verschieden ist. Das übrige wird von der Substanz, diese wird von der Materie ausgesagt; mithin wäre das letzte an sich Seiende weder etwas Bestimmtes noch mit bestimmter Quantität noch mit sonst irgend einer Bestimmtheit und ebensowenig mit der Negation dieser Bestimmungen ausgestattet; denn auch diese ist dem Substrat gegenüber nur etwas an ihm Vorkommendes.

Betrachtet man die Sache unter diesem Gesichtspunkt, so ergibt sich der Satz, daß die Materie Substanz ist. Das aber ist unmöglich. Denn bei dem Worte Substanz denkt man vor allem an ein für sich selbständiges Sein und an bestimmte Einzelexistenz. Es liegt deshalb viel näher anzunehmen, daß die Form und daß das, wozu beides, Form und Materie, sich vereinigen, in höherem Sinne Substanz sei als die Materie.

Von der Substanz nun im Sinne dessen, was beides in sich vereinigt, also von dem was aus Materie und Form besteht, dürfen wir hier absehen. Dies ist das Abgeleitete und Allbekannte. Leicht verständlich ist andererseits in gewissem Maße auch der Begriff der Materie. Dagegen den dritten Begriff müssen wir untersuchen; denn dieser bietet die größten Schwierigkeiten.

Daß es Substanzen von sinnlich wahrnehmbarer Art gibt, darüber herrscht allgemeine Übereinstimmung; unter diesen also müssen wir uns zuerst umsehen. Denn es ist zweckdienlich, von hier auszugehen, um zu dem zu gelangen, was in höherem Grade erkennbar ist. So vollzieht sich ja überall der Fortschritt in der Erkenntnis, daß man von dem was seiner Natur nach

weniger erkennbar ist weitergeht zu dem in höherem Grade Erkennbaren. Und wie es in Fragen des praktischen Lebens die Aufgabe ist, von dem, was dem einzelnen als das Gute gilt, auszugehen und so das schlechthin Gute jedem einzelnen als das für ihn Gute ans Herz zu legen, so ist hier die Aufgabe, von dem was jedem das leichter Erkennbare ist auszugehen und so das von Natur Erkennbare zu dem für ihn Erkennbaren zu machen. Freilich, das, was jedem einzelnen das für ihn Erkennbare und Nächstliegende ist, das ist oftmals das was an sich wenig erkennbar ist, was nur geringen oder gar keinen Seinsinhalt hat. Gleichwohl muß man versuchen, von dem was nur dunkel bekannt, für den einzelnen aber das ihm Geläufige ist, auszugehen und so das schlechthin Erkennbare erkennbar zu machen, indem man so, wie wir es bezeichnet haben, von jenem zu diesem fortschreitet.

2. *DER WESENSBEGRIFF DER SUBSTANZ UND DES AKZIDENTELLEN*

Als wir im Eingang die verschiedenen Bedeutungen der Substanz unterschieden, stellte sich uns als die eine dieser Bedeutungen *das begriffliche Wesen* dar. Dieses müssen wir nun näher ins Auge fassen. Zuerst also wollen wir davon eine ganz allgemeine Bestimmung geben, nämlich die, daß das begriffliche Wesen für jeden Gegenstand das ist, was als das *Ansich* desselben bezeichnet wird. So bedeutet der Wesensbegriff einer Person nicht das Kunstverständig-sein; denn kunstversändig ist man nicht seinem an sich seienden Wesen nach. Das was einer an sich ist, das also ist sein begriffliches Wesen. Indessen doch nicht alles, was „an sich" heißt. Nicht das Ansich von der Art, wie es bei der Fläche vorkommt, die „an sich" etwas Weißes ist, während der Körper weiß nur durch die Fläche ist; denn Fläche-sein ist nicht Weiß-sein. Aber auch die Vereinigung beider Bestimmungen, der Begriff „weiße Fläche", ist nicht der Wesensbegriff der Fläche. Und weshalb nicht? Weil hier in der Bestimmung das zu Bestimmende selbst enthalten ist. Ein begrifflicher Ausdruck für das Objekt also, in dem das zu bestimmende Objekt nicht selbst enthalten ist, das ist für jedes Objekt der Ausdruck seines Wesensbegriffes. Und auch wenn der Begriff der weißen Fläche so erklärt wird: sie sei die ebene Fläche, so würde das nur das eine bedeuten, daß Weiß-sein und Eben-sein ein und derselbe Begriff ist. 4

Nun gibt es solche Verbindung von Subjekt und Prädikat auch im Sinne der anderen Kategorien; denn eine jede derselben, Qualität und Quantität, Zeit,

Ort und Bewegung, erfordert ein Substrat. Da ist nun die Frage, ob es für jede solche Verbindung einen Ausdruck des Wesensbegriffes gibt, und ob auch ihnen ein begriffliches Wesen zugrunde liegt, z. B. für den blassen Menschen ein Wesensbegriff des Blasser-Mensch-seins. Gesetzt, es gäbe für „blasser Mensch" einen einfachen Ausdruck, etwa das Wort „Gewand". Was bedeutet dann das „Gewand-sein"? Zu dem, was als An-sich-seiendes ausgesagt wird, gehört doch gewiß auch dies nicht. Indessen man versteht allerdings unter dem Nicht-an-sich-Sein ein Zweifaches: erstens ist etwas nicht an sich, weil es an einem Substrat Akzidens ist, zweitens aber auch, ohne daß dies der Fall ist. Das eine Mal nämlich heißt etwas nicht an sich seiend, sofern es einem andern anhaftet, was dadurch näher bestimmt wird; das wäre z. B. der Fall, wo jemand den Begriff des Blaß-seins als „blasser Mensch" definieren wollte. Das andere Mal heißt etwas ein nicht an sich Seiendes, sofern im Gegenteil ein anderes ihm anhaftet; so wäre es z. B., wenn jemand „Gewand", das statt „blasser Mensch" gesetzt ist, als das Blasse definieren wollte. Ein blasser Mensch ist freilich etwas Blasses; aber er ist doch nicht das begriffliche Wesen des Blaß-seins selber.

So bleibt die Frage: bedeutet das „Gewand-sein" ein begriffliches Wesen? bedeutet es dies schlechthin? Doch wohl nicht. Denn das begriffliche Wesen erfordert bestimmtes einzelnes Sein; wo aber das eine von dem anderen ausgesagt wird, da haben wir es nicht mit bestimmtem einzelnem Sein zu tun. So ist der blasse Mensch nicht bestimmtes einzelnes Sein, wenn doch solche bestimmte Einzelheit nur dem zukommt, was selbständig für sich besteht. Mithin ist das begriffliche Wesen jedesmal nur für das gegeben, wofür der Ausdruck die Bedeutung einer Definition hat.

Eine Definition aber ist nicht schon jedesmal gegeben, wo die Bezeichnung und der Begriff zusammenfällt; sonst müßten alle Bezeichnungen auch Definitionen sein. Denn einen Ausdruck gibt es für jeden Begriff, und so würde denn auch das Wort „Ilias" eine Definition bedeuten. Sondern eine Definition ist erst da gegeben, wo ein Ursprünglichstes bezeichnet wird; das aber findet nur da statt, wo die Aussage nicht so geschieht, daß bloß eines als Bestimmung an einem anderen ausgesagt wird.

Demnach ist das begriffliche Wesen für keinen Gegenstand in anderer Weise vorhanden als so, daß eine *Art* der betreffenden *Gattung* untergeordnet wird. Denn da liegt offenbar ein ganz anderes Verhältnis vor als das des bloßen Teilhabens an dem anderen oder des Zustandes eines anderen, und es wird dabei auch nicht eines als bloße Bestimmung von einem anderen aus-

gesagt. Allerdings gibt es von jedem Gegenstande, wie von allem anderen, sofern es dafür überhaupt einen Ausdruck gibt, auch eine Aussage über das Wesen: daß dieses Prädikat diesem Subjekt zukommt, oder auch statt der einfachen Bezeichnung eine eingehendere Beschreibung. Aber das ist noch keine Definition und bezeichnet auch nicht das begriffliche Wesen.

Nun spricht man freilich auch von der Definition ebenso wie von dem Wesen eines Gegenstandes in mehrfacher Bedeutung. Das Wesen bedeutet in dem einen Sinne die Substanz und das Einzeldasein, im anderen Sinne jede andere Art von Aussage: Qualität und Quantität und was es sonst dergleichen gibt. Denn wie das Sein allem zukommt, aber nicht allem in gleichem Sinne, sondern dem einen in ursprünglicher, dem anderen in abgeleiteter Weise, so kommt auch das Wesen der Substanz schlechthin zu, und dem anderen nur in bedingtem Sinne. Denn auch von der Qualität läßt sich das Wesen angeben; also ist auch die Qualität eine Wesensart, wenn auch nicht schlechthin. Es ist damit gerade wie mit dem Nichtseienden. Wie in bezug auf das Nichtseiende manche dem Wortausdruck sich anschließend sagen, auch das Nichtseiende „sei", wenn auch nicht schlechthin, sondern es sei als Nichtseiendes, so ist es auch mit der Qualität. Gewiß nun muß man auch das wohl im Auge behalten, wie man sich über jedes auszudrücken hat, aber sicherlich mindestens ebenso sehr, wie sich die Sache wirklich verhält.

Soweit wird die Sache durch unsere Erörterung klar gelegt worden sein. Wir können nun das Ergebnis so ausdrücken: auch das begriffliche Wesen kommt ursprünglich und schlechthin nur der Substanz zu, weiter aber auch dem was nicht Substanz ist, und das gleiche gilt von der Wesensbestimmtheit, die nicht das begriffliche Wesen schlechthin, sondern das begriffliche Wesen der Qualität oder der Quantität bedeutet. Denn ein Sein muß man diesen Wesensbestimmungen jedenfalls zuschreiben, entweder so, daß bloß das Wort Sein dabei dasselbe bleibt und seine Bedeutung wechselt, oder so, daß noch ein Prädikat für das Sein hinzugefügt oder abgelehnt wird, etwa in dem Sinne, wie auch das Nicht-Erkennbare ein Erkennbares ist. Das Richtige allerdings ist weder, daß bloß das Wort das gleiche ist, noch die Bedeutung völlig die gleiche ist, sondern ein Verhältnis, wie es etwa im Sprachgebrauche beim Worte „medizinisch" vorliegt. Das Wort wird zwar immer in bezug auf eines und dasselbe verwandt, ohne doch immer eines und dasselbe zu bedeuten, aber keineswegs so, als wäre bloß das Wort dasselbe. So gebraucht man das Wort „medizinisch" vom Körper, von der Operation und vom Geräte; dabei ist doch nicht bloß das Wort das gleiche,

auch die Bedeutung nicht eine völlig übereinstimmende, sondern nur die Beziehung auf eines und dasselbe bleibt die gleiche.

Indessen, ob einer vorzieht sich darüber so oder so auszudrücken, darauf kommt nichts an. So viel ist offenbar, daß die Definition im ursprünglichen Sinne, die Definition schlechthin und das begriffliche Wesen nur dem selbständig Bestehenden gilt, und sofern es auch dem andern gilt, dann doch nicht in ursprünglichem Sinne. Denn es ist keine Notwendigkeit, wenn wir dies zugeben, daß eine Definition jedesmal da vorliege, wo die Bezeichnung mit dem Begriffe zusammenfällt; es kommt auf die bestimmte Art der Bezeichnung an. Sie liegt nur dann vor, wenn die Bezeichnung eine innere Einheit und nicht bloß einen äußeren Zusammenhang, wie er etwa in der Ilias vorhanden ist, oder eine äußere Verbindung betrifft, sondern die Einheit in einer der Bedeutungen, die dieses Wort da hat, wo man es in strengem Sinne nimmt. Das Wort Eins aber wird gebraucht wie das Wort Seiendes. Das Seiende bezeichnet einmal das konkrete Einzelwesen, das andere Mal die Quantität und dann wieder die Qualität. Insofern gibt es denn auch einen Begriff und eine Definition vom blassen Menschen und vom Blassen, aber in anderem Sinne als von dem selbständig bestehenden Gegenstand.

Wenn man nun aber die Erklärung eines Akzidens, das der Substanz beigelegt wird, nicht will als Definition gelten lassen, so erhebt sich in bezug auf die Gegenstände, die überhaupt nicht einfach, sondern untrennbar mit anderen verbunden sind, die Frage, für welche von diesen es wohl eine Definition gibt. Denn hier kann die Begriffsbestimmung gar nicht anders als durch solche Beilegung vollzogen werden. Als Beispiel diene eine Nase und die Nasenhöhle, und die Stumpfnase als das, worin beides mitgesetzt ist. Hier ist das eine an dem anderen, und zwar ist die Hohlheit oder die Stumpfheit eine Eigenschaft der Nase nicht als ein äußerlich Hinzukommendes, sondern sie ist es an und für sich, ihrem Begriffe nach, also nicht so wie das Prädikat „blaß" dem Kallias oder wie es „einem Menschen" deshalb zukommt, weil Kallias, dem das Menschsein zugefallen ist, blaß ist, sondern wie „männlich" sich zu Tier, „gleichgroß" sich zu Quantität verhält, überhaupt wie alles das, was man als an und für sich einem anderen zukommend bezeichnet. Dahin gehört alles, was den Begriff oder die Wortbezeichnung für den Begriff schon in sich schließt, dessen Bestimmung es ist, und was sich gar nicht getrennt von diesem verstehen läßt. So kann das Blaß-sein wohl ohne das Mensch-sein verstanden werden, nicht aber das Weiblich-sein ohne das Tier-sein. Von derartigem nun gibt es entweder überhaupt keinen Wesens-

begriff und keine Definition, oder wenn doch, dann gibt es sie wie oben auseinandergesetzt, in anderem Sinne.

Nun erhebt sich aber über denselben Gegenstand eine weitere Frage. Gesetzt nämlich, eine stumpfe Nase und eine hohle Nase sei ein und dasselbe, dann ist auch Stumpfsein und Hohlsein dasselbe. Ist dies aber nicht der Fall, dann darf man, weil es unmöglich ist, das Stumpfnasige zu bezeichnen, dessen Bestimmung es an und für sich ist — denn stumpfnasig heißt eine Art des Hohlseins an der Nase —, die Nase nicht stumpfnasig nennen, oder wenn man sie doch so nennt, so verdoppelt man nur die Bezeichnung: eine hohlnasige Nase; denn die stumpfe Nase bedeutet dann eine Nase, welche hohlnasig ist. Daraus ergibt sich, daß es zum Widersinn führt, wenn man dergleichen Dingen einen Wesensbegriff zuschreibt; denn man verfiele damit in den Fortgang ins Unendliche, weil der stumpfnasigen Nase wieder die Nase mit einem anderen Zusatze als Prädikat beigelegt werden müßte.

Man sieht also: es gibt eine Definition nur von dem was selbständiges Wesen ist. Denn gibt es eine Definition auch von dem anderen, was von dem selbständigen Wesen ausgesagt wird, so muß es notwendig auf Grund dessen geschehen, daß dieses andere dem selbständig Bestehenden beigelegt wird. So ist es der Fall, wenn man das Gerade und Ungerade definieren wollte. Denn das ist nicht ohne den Zahlbegriff möglich, und gerade so wie das Weibliche nicht ohne den Begriff des Tiers. Daß man etwas definiert als zu einem anderen als Prädikat Gehörendes, darunter sind die Fälle zu verstehen, wo es einem geschieht, daß man dasselbe zweimal setzt, wie in den obigen Beispielen. Ist das aber ausgemacht, so gibt es auch keine Definition von Begriffen, die notwendig mit anderen verbunden sind, z. B. von der ungeraden Zahl. Versucht man sie dennoch, so kommt es bloß nicht zum Bewußtsein, daß solche Erklärungen keine streng begrifflichen sind. Gibt es also Definitionen auch für diese Gegenstände, so gibt es sie in anderem Sinne als sonst, oder es gibt sie so, wie wir oben dargelegt haben, daß Definition und Wesensbegriff in engerem und in weiterem Sinne gebraucht werden. Es kann also außer für die Substanzen für nichts eine Definition in strengem Sinne geben und für nichts ein Wesensbegriff vorhanden sein; gibt es Definition und Wesensbegriff auch für anderes, was nicht selbständiges Wesen ist, so hat es hier einen anderen Sinn.

Unser Ergebnis ist also dies, daß die Definition die Bezeichnung des begrifflichen Wesens ist, und daß das begriffliche Wesen entweder allein dem

zukommt, was selbständiges Wesen ist, oder daß es doch nur diesem in eigentlichem Sinne, ursprünglich und schlechthin zukommt.

6 Weiter gilt es nun zu untersuchen, ob begriffliches Wesen und reale Einzelexistenz dasselbe oder zweierlei bedeutet, ein Punkt, der für die Frage nach dem wahrem Wesen von entscheidender Bedeutung ist. Denn gemeinhin meint man, Einzelexistenz sei nichts anderes als das ihr eigene substantielle Wesen, und das begriffliche Wesen wird mit der Substanz des Einzelwesens identifiziert.

Bei dem nun, was als bloß zufallende Bestimmung ausgesagt wird, wird man es doch wohl gelten lassen, daß der Wesensbegriff etwas anderes sei als das Ding selber. Ein blasser Mensch z. B. ist etwas anderes als der Begriff „blasser Mensch". Denn gesetzt, beides wäre identisch, so würde auch der Begriff „Mensch" und der Begriff „blasser Mensch" identisch sein. Daß ein Mensch von blasser Farbe jedenfalls ein Mensch ist, das erkennen alle an. Fällt nun Mensch und Begriff des Menschen zusammen, so fällt auch blasser Mensch und Begriff des Menschen zusammen; und wenn nun blasser Mensch und Begriff des blassen Menschen auch eines und dasselbe wäre, so wäre auch der Begriff des Menschen identisch mit dem Begriff des blassen Menschen.

Hier könnte man einwenden: der Schluß, daß das, was zufallende Bestimmtheit ist, mit dem Wesensbegriffe zusammenfalle, ist nicht bündig; denn die Termini des Schlusses werden aus dem Grunde nicht identisch, weil der eine als Substanz, der andere als Akzidens gemeint ist. Danach aber könnte es dann den Anschein gewinnen, als ergäbe sich die Identität für die Termini des Schlusses eher dann, wenn sie beide bloß akzidentielle Bestimmungen wären, wie z. B. blaß sein und kunstverständig sein. Aber auch für diese wird niemand den Schluß gelten lassen.

Ist nun aber die Identität des Realen mit seinem Begriff notwendig bei dem vorhanden, was als an sich seiend bezeichnet wird? So wenn wir annehmen, daß es Wesenheiten gibt, die allen anderen Wesenheiten und natürlichen Gebilden vorausgehen, Wesenheiten also wie die, die von manchen Denkern unter dem Namen Ideen gesetzt werden. Danach wäre das Gute an sich verschieden von dem existierenden Guten, das Tier an sich verschieden von dem existierenden Tier, das Seiende überhaupt verschieden von der realen Existenz, und es müßten also außer den gegebenen andere Wesenheiten, Gebilde und Ideen angenommen werden, die als die ursprünglichen Substanzen zu gelten hätten, wenn doch der Wesensbegriff eine Sub-

stanz sein soll. Setzt man nun diese Ideen als von dem Realen getrennt — und ich verstehe unter diesem Abtrennen eben dies, daß dem Guten an sich nicht das existierende Gute und dem existierenden Guten nicht das Gute an sich innewohnt —, so gibt es von dem einen, dem Realen, keine Erkenntnis, und das andere, die Ideen, zählt nicht zu dem Seienden. Denn eine Erkenntnis des Realen haben wir dann, wenn wir seinen Wesensbegriff gefunden haben, und das gilt für das Gute und ebenso für alles andere in gleicher Weise. Wenn daher der Wesensbegriff des Guten nicht ein Gutes ist, dann ist auch der Wesensbegriff des Seienden nicht ein Seiendes und der Wesensbegriff des Eins nicht ein Eines, und ebenso wird das Sein jedem Wesensbegriff oder keinem zukommen. Wenn aber nicht einmal der Wesensbegriff des Seienden ein Seiendes ist, so ist auch kein anderer Wesensbegriff ein Seiendes.

Außerdem, was nicht den Begriff des Guten in sich trägt, das ist auch kein Gutes. Es muß also notwendig das Gute und der Begriff des Guten, das Schöne und der Begriff des Schönen eine Einheit bilden, überhaupt alles was nicht von einem anderen ausgesagt wird, sondern an sich seiend und ursprünglich heißt. Es reicht auch völlig aus, wenn nur solches an sich Seiendes vorhanden ist, auch ohne daß man Ideen anzunehmen braucht, und gibt es Ideen, so gilt dasselbe vielleicht in noch höherem Grade.

Zugleich aber leuchtet es ein, daß, wenn die Ideen, wie manche sie setzen, wirklich existieren, das Substrat des Realen nichts Substantielles sein kann. Denn die Ideen sind notwendig Substanzen, also nicht an einem Substrat; wäre aber das Substrat des Realen Substanz, dann müßten die Ideen durch Teilnahme an dem Substrat existieren.

Aus allen diesen Erwägungen ergibt sich, daß das einzelne an sich mit seinem Wesensbegriff eines und dasselbe ist, wo es sich nicht um Akzidentielles handelt, schon weil das Einzelwesen erkennen eben dies heißt, seinen Wesensbegriff erkennen, daß mithin beide notwendig ein Einiges sind, auch wenn man sie im Gedanken auseinanderhält. Was dagegen das als akzidentelle Bestimmung Ausgesagte betrifft, wie „kunstverständig" oder „blaß", so trifft hier die Aussage, daß Wesensbegriff und Gegenstand identisch sei, wegen der Doppelsinnigkeit nicht zu. Blaß nämlich ist erstens der Gegenstand, dem diese Bestimmung zukommt; „blaß" ist aber auch die akzidentelle Bestimmung selbst; und darum ist Wesensbegriff und Gegenstand wohl in der einen Hinsicht identisch, aber in der anderen Hinsicht sind sie es nicht. Denn der Begriff des Menschen und der Begriff des Menschen von blasser

Farbe ist nicht identisch, aber wohl sind sie darin identisch, daß der Mensch die Bestimmung „von blasser Farbe" erhält. Die Absurdität, die darin liegt, daß man Begriff und an sich Seiendes trennt, würde auch so zur Erscheinung kommen, wenn man für jeden Wesensbegriff einen besonderen Ausdruck einsetzen wollte. Denn das würde außer und neben demselben wieder einen anderen Wesensbegriff und einen anderen Ausdruck erfordern; z. B. für den Wesensbegriff des Pferdes wieder einen anderen Wesensbegriff. Und dem gegenüber, was hindert denn eigentlich, jetzt auf der Stelle und von vornherein den Wesensbegriff als identisch mit dem Gegenstande zu fassen, wenn doch der Wesensbegriff etwas Substantielles ist? Aber in Wahrheit, nicht bloß eines ist der Wesensbegriff und der Gegenstand, sondern auch der Gedanke derselben ist identisch, wie aus unseren Ausführungen hervorgeht. Denn nicht bloß in akzidenteller Weise ist es eins, der Begriff des Eins-seins und das Eins. Außerdem, wären sie verschieden, so geriete man in den Fortgang ins Unendliche. Denn das eine wäre der Wesensbegriff des Eins, das andere wäre das Eins selber, und von diesem würde wieder dieselbe Aussage gelten und so fort. Daß also bei den ursprünglichen, den als an sich seiend geltenden Gegenständen der Begriff des Gegenstandes und der Gegenstand eines und dasselbe ist, ist damit ein ausgemachter Satz. Die sophistischen Widerlegungen dieses Satzes lassen offenbar dieselbe Lösung zu, wie die Frage, ob Sokrates und der Begriff des Sokrates dasselbe ist. Denn an welche Beispiele die Frage, oder an welche die Lösung zufällig anknüpft, das macht für die Sache gar keinen Unterschied.

Die Frage, in welchem Sinne Einzelgegenstand und Wesensbegriff identisch, in welchem Sinne sie nicht identisch sind, ist damit beantwortet.

3. *DAS WERDEN*

7 Wir kommen nunmehr zum Begriff des *Werdens*. Alles Geschehen wird gewirkt teils von Natur, teils durch Kunst, teils von Ohngefähr. Was aber wird, das wird alles *durch* etwas, *aus* etwas und *zu* etwas. *Zu* etwas meine ich im Sinne jeder Kategorie: Substanz, Quantität, Qualität, Ort. Natürlich heißt dasjenige Geschehen, wo sich ein Entstehen aus der Natur heraus vollzieht. Dabei ist das, *woraus* etwas wird, das was wir Materie nennen; das, *wodurch* etwas wird, ist irgend ein von Natur Gegebenes; das, *wozu* etwas wird, ist ein Mensch, eine Pflanze oder sonst etwas derartiges, was man vorzugsweise als selbständige Wesen bezeichnet.

Alles was wird, sei es durch Natur oder durch Kunst, hat eine Materie. Denn jegliches hat die Möglichkeit zu sein und nicht zu sein, und das ist für jegliches seine Materie. Allgemein aber gehört das, woraus, und das, wozu etwas wird, der Natur an. Denn was wird, das hat seine bestimmte Natur, wie eine Pflanze oder ein Tier, und das wodurch etwas wird, ist das gattungsmäßige, dem Werdenden gleichartige Naturgebilde, das in einem anderen Exemplar vorausgegeben ist. So ist es ein Mensch, der einen Menschen erzeugt.

Auf diese Weise entsteht, was durch die Natur entsteht; die anderen Entstehungsweisen nennen wir künstliche Hervorbringungen. Alles Hervorbringen aber geschieht durch instinktive Geschicklichkeit oder durch innere Anlage oder durch Überlegung. Mitunter freilich geschieht es auch durch das Ohngefähr und den Zufall, und dann geht es ganz ähnlich zu, wie bei dem was die Natur erzeugt. Denn auch hier entsteht zuweilen ebendasselbe, was sonst aus einem Samen wird, ein anderes Mal ohne Samen. Davon soll später die Rede sein. Durch Kunst aber entsteht alles das, wovon die Form zuvor im Geiste ist. Unter der Form aber verstehe ich das begriffliche Wesen und die ursprüngliche Substanz. In diesem Sinne hat das eine und auch sein Gegenteil gewissermaßen eine und dieselbe Form. Das Wesen des Positiven macht auch das Wesen dessen aus, was dem Positiven als die Privation gegenübersteht. So ist in Gesundheit und Krankheit das Wesen dasselbe; denn darin, daß die Gesundheit nicht da ist, zeigt sich die Krankheit. Die Gesundheit aber ist der Begriff, der im Geiste und in der Erkenntnis vorhanden ist.

Die Gesundheit also wird hergestellt durch das Nachdenken des Arztes in folgender Weise: Da dieses Bestimmte Gesundheit ist, so muß, wenn jemand gesund werden soll, dieses Bestimmte, etwa das rechte Ebenmaß, und behufs dessen die nötige Wärme vorhanden sein, und so geht der Gedanke immer weiter, bis man zu einer letzten Bedingung gelangt, die man selber herzustellen vermag. Die von diesem Punkte ausgehende Bewegung, die zur Gesundheit hinführt, wird dann ein Hervorbringen genannt. So ergibt sich, daß in gewissem Sinne die Gesundheit aus der Gesundheit wird, das Haus aus einem Hause, das materielle Haus aus einem immateriellen. Denn die Kunst des Arztes und die Kunst des Baumeisters ist die Form der Gesundheit dort, des Hauses hier.

Das immaterielle Wesen nenne ich den Wesensbegriff. Das Geschehen und die Bewegung heißt das eine Mal Denken, das andere Mal Hervorbringen, und zwar Denken, wenn es von dem Prinzip und von der Form

ausgeht, Hervorbringen, wenn es von dem ausgeht, was im Denken den Abschluß bildet. Ebenso vollzieht sich auch jedes der Mittelglieder. Z. B. soll jemand gesund werden, so muß das rechte Ebenmaß hergestellt werden; was heißt nun Ebenmaß? Dieses bestimmte. Dies wird eintreten durch Erwärmung. Was ist dies? Dieses andere bestimmte. Dieses herzustellen ist das Vermögen vorhanden, und es ist in unserer Macht. Dasjenige also, welches das bewirkt, was für die Bewegung zur Gesundheit hin den Ausgangspunkt bildet, ist, wenn es die Kunst macht, die im Geiste vorhandene Form; wenn es das Ohngefähr macht, so geht es von dem aus, was auch für das kunstmäßige Verfahren den Ausgangspunkt bildet. So ist der Ausgangspunkt für den Heilungsprozeß etwa die Erwärmung, und diese wird durch Reibung hergestellt. Die Eigenwärme des Leibes ist demnach selbst ein Element der Gesundung, oder sie hat etwas zur unmittelbaren Folge, was ein Element der Gesundung bildet, oder auch es geht noch durch mehr Zwischenglieder hindurch. Dieses letzte Glied ist das, was das Element der Gesundung bewirkt, und das, was in diesem Sinne Element der Gesundung ist, ist die Materie der Gesundheit. Ebenso sind die Steine die Materie des Hauses, und ähnlich ist es in anderen Fällen. Deshalb ist es, wie man zu sagen pflegt, unmöglich, daß etwas werde, wo nicht schon etwas vorhanden ist.

Offenbar also muß ein Element der Sache notwendig bereits vorhanden sein; solches Element ist die Materie. Sie ist in dem Entstehenden, und sie ist es, an der das Werden sich vollzieht. Und so ist es auch bei den Objekten von begrifflicher Art. Denn wir reden in zweifacher Bedeutung davon, was ein eherner Kreis ist. Wir sagen, die Materie sei das Erz, und wir sagen ferner, die Form sei diese bestimmte Gestalt; diese aber ist die Gattung als das Ursprüngliche, worunter das Objekt gestellt wird. Und so hat denn der eherne Kreis seine Materie andererseits an seinem Begriffe.

Dasjenige nun, woraus etwas als aus seiner Materie wird, das bezeichnet man, wenn der Gegenstand geworden ist, nicht so, daß man sagt, der Gegenstand sei der Stoff, sondern er sei von dem Stoff. So heißt die Bildsäule nicht Stein, sondern von Stein oder steinern. Dagegen wird ein Mensch, wenn er gesund wird, nicht nach dem Zustande benannt, aus dem er herkommt. Der Grund dafür ist der, daß das, wovon er herkommt, ein Zustand, der Privation und außerdem das Substrat ist, eben das, was wir Materie nennen. Was gesund wird, ist ein Mensch, und es wird zugleich ein Kranker gesund; im eigentlicheren Sinne allerdings heißt es, es werde etwas aus dem Zustande der Privation, z. B. gesund aus dem Zustande der Krankheit, als

es werde etwas Gesundes aus einem Menschen. Daher kommt es, daß man den gesund Gewordenen nicht einen Kranken nennt; wohl aber nennt man ihn einen Menschen und einen gesund gewordenen Menschen. In den Fällen aber, wo die Privation in ihrer Beziehung im Ungewissen bleibt und es kein eigenes Wort für sie gibt, wie beim Erze das Fehlen irgend welcher Gestaltung oder bei Ziegeln und Hölzern das Fehlen der Form des Hauses, da herrscht die Auffassung, daß das Werden so aus diesem Stoffe geschieht, wie dort das Gesundwerden aus dem Kranksein. Wie deshalb dort das Gewordene nicht benannt wird nach dem, woraus es geworden ist, so heißt auch hier die Bildsäule nicht Holz, sondern hölzern, und ehern, aber nicht Erz, und steinern, aber nicht Stein, und ein Haus heißt ein Ziegelbau, aber nicht Ziegel. Und in der Tat, wenn man genauer zusieht, kann man nicht so schlechthin sagen, daß eine Bildsäule aus Holz oder ein Haus aus Ziegeln wird; denn das, woraus es wird, muß sich erst verändern und bleibt nicht, wie es ist. Dadurch erklärt sich denn auch die bezeichnete Ausdrucksweise.

Was wird, das wird also *durch* etwas — darunter verstehe ich das, wovon 8
das Werden seinen Anstoß empfängt —, und *aus* etwas — damit soll aber nicht die Privation, sondern die Materie gemeint sein; wie wir das verstehen, haben wir eben dargelegt —, und *zu* etwas — z. B. zu einer Kugel, zu einem Kreise oder zu einem beliebigen anderen Dinge. Wie nun der, der etwas hervorbringt, nicht das Substrat, etwa das Erz, hervorbringt, so bringt er auch nicht die Kugel hervor, oder doch nur beiläufig, sofern die eherne Kugel eben eine Kugel ist und er jene herstellt. Denn etwas Bestimmtes herstellen heißt, dieses Bestimmte herstellen aus dem, was als Allgemeines das Substrat ist. Ich meine das so: Erz in Kugelgestalt herstellen heißt nicht das Kugelrunde und auch nicht das Erz hervorbringen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form an einem anderen hervorbringen. Denn wenn man es hervorbringt, so bringt man es doch wohl hervor aus etwas anderem; und dieses hat das Substrat gebildet. So erzeugt man eine eherne Kugel, diese aber in der Weise, daß man aus diesem bestimmten, welches Erz ist, dieses bestimmte erzeugt, das eine Kugel ist. Wenn man nun auch dieses selbst machte, so würde man es offenbar wieder auf dieselbe Weise aus einem anderen hervorbringen müssen, und das Hervorbringen würde damit zu einem Fortgang ins Unendliche werden.

Es leuchtet also ein, daß, was entsteht, auch nicht die Form ist, oder irgend etwas, was an dem sinnlichen Gegenstande als seine Gestalt bezeichnet werden darf, und daß es auch davon keine Entstehung gibt; daß es also auch

keine Entstehung gibt vom begrifflichen Wesen. Denn dieses ist es, was in einem anderen hervorgebracht wird, sei es durch Kunst oder von Natur oder aus innerer Anlage. Was man bewirkt, ist dies, daß etwas eine eherne Kugel wird, und diese stellt man her aus Erz und aus der Kugelform. Man überträgt die Form in diese bestimmte Materie, und das ergibt dann eine eherne Kugel. Gibt es aber eine Entstehung auch für den Begriff der Kugel, so wird auch diese wieder aus etwas entstehen müssen. Denn das, was entsteht, wird notwendig immer eine Scheidung zulassen, und das eine Moment dieses, das andere jenes sein, nämlich das eine Materie, das andere Form. Ist um eine Kugel eine Gestalt, die überall gleiche Entfernung vom Mittelpunkte hat, so wird daran das eine Moment dasjenige ausmachen, woran man sie hervorbringt, das andere Moment das, was an jenem hervorgebracht wird, und das Ganze ist dann das Entstandene, nämlich die eherne Kugel.

Aus dem Erörterten geht also hervor, daß das eine Moment, das man als Form oder Substanz bezeichnet, nicht entsteht, daß dagegen was entsteht die Verbindung ist, die nach jener genannt wird; ferner, daß in allem was entsteht Materie ist, und jenes das eine, diese das andere Moment ausmacht. Gibt es nun eine Kugel neben den realen Kugeln oder ein Haus neben den Häusern von Ziegel? Doch wohl nicht. Wäre es so, dann könnte niemals ein bestimmtes Einzelnes entstehen. Vielmehr jenes Moment, die Form, bezeichnet wohl einen Gegenstand von einer gewissen Beschaffenheit, aber kein einzelnes Dieses, kein Begrenztes. Aus diesem bestimmten Material bringt es hervor und erzeugt einen Gegenstand von bestimmter Beschaffenheit und wenn dieses erzeugt worden ist, so ist dieses Bestimmte ein derartiges geworden. Dieses bestimmte Ganze aber ist ein Kallias oder ein Sokrates, wie diese bestimmte eherne Kugel; Mensch aber und Tier ist wie die eherne Kugel ein Allgemeines.

Es leuchtet also ein, daß jene Ursache der Formen, wie manche gewohnt sind die Ideen zu benennen, wenn es irgend solches neben den einzelnen Dingen gibt, für die Prozesse der Entstehung wie für die selbständig bestehenden Wesen völlig bedeutungslos wäre, und daß wenigstens aus diesem Grunde kein Anlaß wäre, sie als für sich bestehende Substanzen zu setzen. Bei manchen Gegenständen ist es augenscheinlich, daß das Erzeugende von gleicher Art ist wie das Erzeugte, daß es aber nicht mit ihm identisch oder numerisch eines, sondern nur der Form nach mit ihm eines ist. So ist es in den Erzeugnissen der Natur. Denn ein Mensch zeugt einen anderen Menschen. Eine Ausnahme vom regelmäßigen Naturlauf ist es, wenn das Pferd ein

Maultier zeugt, und doch liegt auch hier ein analoges Geschehen vor. Es gibt bloß für das, was dem Pferde und dem Esel als die nächsthöhere Gattung gemeinsam ist, keinen eigenen Namen; eigentlich aber gehören beide zu einer solchen Gattung, die Pferd und Esel umfaßt, und aus dieser entspringt der Maulesel. Offenbar also bedarf es gar nicht der Konstruktion einer Form mit der Bestimmung des Musterbildes. Für diese Naturgebilde möchte man sie noch am ehesten heranziehen, weil sie am ehesten noch die Bedeutung von Substanzen haben. Aber man kommt völlig damit aus, daß das Hervorbringende und die Ursache der Form an der Materie das ist was zeugt. Das Ganze schließlich, diese so beschaffne Form in diesem bestimmten Material von Fleisch und Knochen, ist etwa ein Kallias und ein Sokrates, verschieden der Materie wegen, die verschieden ist, identisch aber der Form nach. Denn die Form läßt keine weiteren Unterschiede zu.

Man könnte nun eine Schwierigkeit in der Frage finden, woher es eigentlich kommt, daß manches ebensogut wie durch die Kunst auch von Ohngefähr entsteht, wie z. B. die Gesundheit, anderes aber nicht, z. B. ein Haus. 9
Der Grund ist der, daß die Materie, die die Entstehung bei dem bedingt, was durch Kunst herzustellen und hervorzubringen ist, und die den einen Grund der Sache bildet, teils die Art hat durch sich selbst in Bewegung gesetzt zu werden, teils diese Art nicht hat, und daß sie in jenem Fall teils sich in einer bestimmten Weise zu bewegen vermag, teils es nicht vermag. Denn manches vermag sich zwar überhaupt von selbst zu bewegen, aber nicht in einer bestimmten Weise; es vermag z. B. nicht zu tanzen. Die Dinge nun, deren Materie von dieser Beschaffenheit ist, z. B. Steine, haben zwar nicht das Vermögen zu der einen Art von Bewegung, es sei denn durch äußeren Anstoß, aber wohl zu einer anderen bestimmten Art der Bewegung; so auch das Feuer. Daher kommt es, daß das eine nur durch das künstlerische Vermögen jemandes ins Sein gelangen kann, das andere auch ohne das. Es kann nämlich in Bewegung gesetzt werden von solchem, was zwar künstlerisches Vermögen auch nicht besitzt, was aber selbst in Bewegung gesetzt werden kann, sei es durch anderes, was auch jenes Vermögen nicht besitzt, sei es durch eines seiner eigenen Elemente.

Aus dem was wir ausgeführt haben geht hervor, daß in gewissem Sinne alles aus einem Wesen gleicher Art entsteht gleich wie die Naturgebilde, oder aus einem Elemente von gleicher Art — so das Haus aus einem Hause, einem im Geiste gedachten, wo die Kunst die Form ist, oder aus einem gleichartigen Elemente, oder aus etwas, was ein Element der Sache in sich

enthält, falls die Entstehung nicht eine bloß zufällige ist. Denn die hervorbringende Ursache ist das ursprüngliche an sich seiende Element. Die Wärme wie sie durch Bewegung entsteht, ist es, die die Wärme im Leibe erzeugt, und diese ist die Gesundheit oder ein Element der Gesundheit, oder es ergibt sich aus ihr als Folge sei es ein Element der Gesundheit, sei es die Gesundheit selber. Darum sagt man, sie erzeuge die Gesundheit, weil dasjenige die Gesundheit erzeugt, was die Erwärmung zur Folge oder zur Begleiterscheinung hat. Es ist hier wie bei den Schlüssen: *das Prinzip von allem ist das selbständige Wesen.* Dort ergibt sich aus dem Wesensbegriff der Schluß, und hier ebenso die Entstehung der Objekte.

Ganz ähnlich nun verhält es sich auch mit dem, was durch Natur gebildet wird. Der Same bringt das Lebendige hervor, wie die Kunst das Kunstwerk. Er hat die Form dem Vermögen nach in sich, und das, wovon der Same stammt, ist meist etwas dem was erzeugt wird Gleichartiges; allerdings darf man nicht alles gerade so auffassen wie die Erzeugung eines Menschen durch einen anderen Menschen. Vom Manne wird auch das Weib gezeugt; und anderseits der Maulesel nicht von einem Maulesel. Das Gesetz gilt eben, sofern keine Abweichung von der Norm stattfindet. Wo wir aber etwas von ungefähr ebenso entstehen sehen wie dort durch den Samen, da ist es eben das Vermögen der Materie, auch durch sich selbst in derselben Weise in Bewegung gesetzt zu werden, wie sonst durch den Samen. Wo aber die Materie dies Vermögen nicht hat, da ist ein Entstehen auf keine andere Weise möglich als vermittelst eines anderen Hervorbringenden.

Was wir ausgeführt haben, liefert den Beweis, daß die Form nicht entsteht; der Beweis gilt aber nicht bloß für die Substanz, sondern ganz allgemein für alle obersten Begriffe, wie für die Quantität, die Qualität und die anderen Kategorien. Denn wie zwar die eherne Kugel entsteht, aber nicht die Kugel noch das Erz, und wie für das Erz das gleiche gilt, indem Form und Materie beide immer schon vorhergehen müssen, so gilt es auch für das Entstehen des selbständigen Wesens, der Qualität, der Quantität und der anderen Kategorien. Nicht die Beschaffenheit entsteht, sondern das Holz von dieser Beschaffenheit, und nicht die Größe, sondern das Holz oder Tier von dieser Größe. Dagegen läßt sich für die Substanz daraus der unterscheidende Zug entnehmen, daß bei ihr eine andere Substanz im Zustande der Aktualität als die hervorbringende vorausgegeben sein muß, z. B. ein Tier, wo das was entsteht ein Tier ist, während für die Qualität oder die Quantität diese Notwendigkeit nicht besteht. Hier braucht nur ein Zustand der Potentialität vorausgegeben zu sein.

4. DIE DEFINITION

Eine Definition ist eine Aussage, und jede Aussage hat ihre Teile. Wie die Aussage sich zum Gegenstande verhält, ebenso verhält sich auch der Teil der Aussage zum Teil des Gegenstandes. Daraus ergibt sich die Frage, ob nun auch der Begriff der Bestandteile in dem Begriff des Ganzen enthalten sein muß oder nicht. In manchen Fällen nun sind die Teile augenscheinlich im Begriff des Ganzen mit enthalten, in anderen Fällen sind sie es wieder nicht. So enthält der Begriff des Kreises nicht den der Kreisabschnitte, wohl aber enthält der Begriff der Silbe den ihrer einzelnen Laute. Und doch wird der Kreis gerade so in Abschnitte geteilt, wie die Silbe in Laute.

Eine weitere Frage ist folgende. Wenn die Teile früher sind als das Ganze, der spitze Winkel aber ein Teil des rechten Winkels und der Finger ein Teil des Organismus ist, so würde folgen, daß der spitze Winkel früher ist als der rechte Winkel, und der Finger früher ist als der ganze Mensch. Und doch möchte man eher meinen, daß vielmehr der rechte Winkel und der Mensch das Frühere ist. Denn erstens dem Begriffe nach wird jenes von diesem abgeleitet, und zweitens auch der Existenz nach sind diese das Ursprünglichere, weil sie auch ohne jene bestehen können.

Indessen das Wort Teil hat mehrere Bedeutungen. Teil heißt in der einen Bedeutung, das was zum Messen in quantitativem Sinne dient. Davon sehen wir hier ab; wir fassen die andere Bedeutung ins Auge, wonach Teil oder Moment das ist, was zum Bestande des selbständigen Wesens gehört. Nun haben wir dreierlei: die Materie, und die Form, und drittens die Vereinigung beider, und alles dreies, Materie, Form und die Vereinigung beider ist selbständiges Wesen. So kann in gewissem Sinne auch die Materie als Teil, Moment, von etwas gelten, in anderem Sinne freilich nicht, und zwar sofern als Teil nur das angesehen werden kann, was Element der begrifflichen Form ist. So ist Fleisch kein Teil der Höhlung; es ist nur die Materie, an der eine Höhlung sich bildet; wohl aber macht es ein Element der Stumpfnasigkeit aus. Und so ist das Erz wohl ein Teil der Bildsäule als des Ganzen aus Form und Materie, aber nicht ein Teil der Bildsäule, sofern sie als bloße Form betrachtet wird. Denn die Form gilt es zu bestimmen, und ebenso ist jeder Gegenstand nach der Form, die er hat, zu bestimmen; das Materielle dagegen läßt sich niemals an und für sich bestimmen. So erklärt es sich, daß der Begriff des Kreises nicht den der Kreisabschnitte, dagegen wohl der Begriff der Silbe den ihrer Laute enthält. Denn die Laute sind

Bestandteile der Form des Wortes und nicht von materieller Art; dagegen sind die Kreisabschnitte Teile gerade in diesem Sinne als Materielles, und aus ihnen setzt sich der Kreis zusammen. Indessen stehen sie der Form immerhin noch näher als das Erz der Form steht, wo in dem Erze die Kugelform hervorgebracht wird. In einer Bedeutung freilich sind auch die Laute nicht ohne weiteres in dem Begriff der Silbe enthalten, z. B. nicht diese bestimmten in Wachs gebildeten oder in der Luft tönenden. Diese sind dann wohl ein Bestandteil der Silbe, aber sie sind es nur als sinnlich Wahrnehmbares, Materielles.

So verschwindet auch die Linie, wenn man sie in ihre Hälften teilt, und der Mensch, wenn man ihn in Knochen, Nerven und Muskeln zerlegt. Aber deswegen bestehen sie doch nicht aus diesen in dem Sinne von Teilen der Substanz, sondern es sind nur materielle Teile, Teile des aus Form und Materie Zusammengesetzten, nicht Teile der Form und dessen, was den Begriff ausmacht. Darum sind sie auch nicht Bestandteile des Begriffes. So kommt es denn wohl vor, daß im Begriff des Objekts der Begriff solcher Teile mit enthalten ist; in anderen Fällen aber braucht darin der Begriff solcher Teile nicht enthalten zu sein, und zwar dann, wenn sie nicht Teile der Verbindung von Materie und Form sind.

Daher kommt es denn auch, daß manche Dinge aus dem, worin sie sich auflösen, als aus ihren Prinzipien bestehen, und andere nicht. Alles was aus Form und Materie als deren Vereinigung besteht, wie das Stumpfnasige oder der eherne Kreis, das löst sich in diese Bestandteile auch wieder auf, und zu solchem verhält sich die Materie als ein Bestandteil. Was aber nicht mit Materie verbunden, sondern rein immateriell ist, dasjenige, dessen Begriff nur Begriff der Form ist, das läßt sich nicht auflösen, entweder überhaupt nicht, oder doch nicht in der oben bezeichneten Weise. Von jenen Dingen also ist das Materielle Prinzip und Bestandteil; von der Form aber macht es weder das Prinzip noch einen Bestandteil aus. Aus diesem Grunde zersetzt sich eine Statue aus Ton und wird Ton; es zersetzt sich eine eherne Kugel und wird Erz; es zersetzt sich Kallias und wird zu Fleisch und Knochen, und der Kreis zerfällt in die Kreisabschnitte. Da haben wir es mit etwas zu tun, was mit Materie verbunden ist. Denn der begriffliche Kreis und der reale Kreis werden mit demselben Worte bezeichnet, weil es nicht für alle einzelnen realen Dinge jedesmal einen besonderen Ausdruck gibt.

Damit wäre das Verhältnis nach seinem wahren Wesen dargelegt. Dennoch wollen wir die Sache noch deutlicher machen, indem wir die obige zweite

Frage wieder aufnehmen. Das was Moment des Begriffes ist und worin sich der Begriff zerlegen läßt, das ist ihm gegenüber das Frühere, Allgemeinere, entweder alles oder doch manches davon. Aber der Begriff des rechten Winkels wird nicht auf den Begriff des spitzen Winkels zurückgeführt, sondern der Begriff des spitzen Winkels auf den des rechten. Wer den spitzen Winkel definieren will, der zieht den rechten Winkel heran: der spitze Winkel ist der Winkel, der kleiner ist als ein rechter. Ähnlich verhält sich zu einander Kreis und Halbkreis: der Halbkreis wird durch den Kreis definiert; ebenso der Finger durch den ganzen Organismus; der Finger ist dieses bestimmte Glied an einem Menschenleibe. Also das was Moment ist im Sinne von Materie und worin sich das Ganze als in seine Materie zerlegen läßt, ist das Spätere; dagegen was Moment ist im Sinne eines Elementes des Begriffes und der begrifflichen Substanz, das ist das Frühere, entweder alles oder doch manches davon. Da aber die Seele des Tieres, die doch die Substanz des Organismus ist, die begriffliche Wesenheit, die Form und der Wesensbegriff ist für einen Leib von dieser Art, und da jedes Glied, wenn es zutreffend bestimmt werden soll, nicht ohne seine Funktion bestimmt werden kann, die wieder nicht ohne Empfindung stattfinden kann: so sind die Bestandteile der Seele, alle oder manche, dem Organismus als Ganzen gegenüber das Ursprünglichere, und ebenso gegenüber jedem einzelnen Organ. Der Leib aber und seine Bestandteile sind später als diese Substanz, und was in diese Bestandteile als in seine Bestandteile zerfällt, das ist nicht das begriffliche Wesen, sondern das aus Form und Materie bestehende Verbundene.

Die Bestandteile des Leibes sind also in der einen Weise gegenüber dieser Verbindung das Frühere, in der anderen Weise sind sie es nicht. Denn sie vermögen nicht getrennt für sich zu existieren. Der Finger ist nicht in jedem Zustande der Finger eines lebenden Wesens; wenn der Finger abgestorben ist, ist er ein Finger nur noch dem Namen nach. Manches aber ist mit der Verbindung von Form und Materie zugleich gegeben, nämlich das, was ein Grundwesentliches und ein Ursprüngliches ist, in dem der Begriff und das substantielle Wesen wohnt, wie etwa das Herz und das Gehirn; hier ist es gleichgiltig, welches von beiden dafür angesehen wird. Mensch dagegen, Pferd, überhaupt das, was in diesem Sinne ein Einzelwesen bezeichnet, aber als allgemeine Bezeichnung, das ist kein rein begriffliches Wesen, sondern eine Verbindung von diesem bestimmten Begriff mit dieser bestimmten Materie als Allgemeines. Ein Individuum dagegen aus der

singulär bestimmten letzten Materie ist etwa Sokrates, und ebenso verhält es sich auch mit den anderen Dingen.

Bestandteile also gibt es von der Form — und unter Form verstehe ich das begriffliche Wesen — und von der Vereinigung von Form und Materie, ebenso wie von der Materie selber. Aber Teile des Begriffes sind nur die Teile der Form; der Begriff aber bezeichnet das Allgemeine. Kreis und Begriff des Kreises, Seele und Begriff der Seele fallen zusammen. Von dem mit Materie Verbundenen aber, z. B. von diesem bestimmten Kreise, von einem einzelnen sinnlichen oder intelligiblen — beim intelligiblen denke ich z. B. an die mathematischen, beim sinnlichen an die Kreise aus Erz oder aus Holz —, von diesen gibt es keine Definition; sie werden erkannt je nach ihrer Art, das Intelligible vermittelst des Denkens, das Sinnliche vermittelst der Wahrnehmung. Sind sie aber aus der realen Welt entrückt, so bleibt es ungewiß, ob sie überhaupt noch sind oder nicht sind; erkannt und bezeichnet werden sie jedenfalls immer durch den allgemeinen Begriff. *Die Materie aber als solche ist unerkennbar.* Materie gibt es von sinnlicher und von intelligibler Art. Sinnlich z. B. ist Erz, Holz und die bewegte Materie überhaupt, intelligibel aber ist die in dem sinnlichen Körper gegenwärtige, aber nicht als sinnliche gegenwärtige, z. B. das Mathematische.

Wie es sich mit dem Ganzen und dem Teile, mit dem Ursprünglichen und Abgeleiteten dabei verhält, haben wir damit dargelegt. Nun müssen wir noch die Frage beantworten, die jemand aufwerfen könnte, ob der rechte Winkel, der Kreis, der Organismus das Frühere ist, oder die Teile, in welche jene Gegenstände zerlegt werden und aus denen sie bestehen. Die Antwort kann nur lauten, daß sich das so schlechthin nicht sagen läßt. Ist die Seele das Lebewesen selber als beseeltes, ist die Seele des einzelnen das einzelne lebende Wesen selber, fällt Kreis und Kreisbegriff, rechter Winkel und Begriff des rechten Winkels und sein begriffliches Wesen zusammen: so muß man das reale Einzelne bestimmtem Einzelnen gegenüber, nämlich gegenüber den Bestandteilen des Begriffs, also auch gegenüber den Bestandteilen des realen einzelnen rechten Winkels als das Spätere bezeichnen. Denn auch der materielle Winkel, der Winkel aus Erz, ist ein rechter Winkel, und ebenso der von zwei bestimmten einzelnen Schenkeln eingeschlossene. Dagegen ist der immaterielle Winkel den Bestandteilen des Winkelbegriffs gegenüber das Spätere, den Teilen am realen einzelnen Winkel gegenüber das Frühere. Schlechthin aber läßt sich die Frage nicht entscheiden. Im anderen Falle aber, wenn die Seele etwas anderes als das

Lebewesen und nicht dieses selbst ist, auch dann muß man die Frage das eine Mal bejahen, das andere Mal verneinen, und zwar in der Weise wie wir es oben dargelegt haben.

Eine weitere mit Fug und Recht aufzuwerfende Frage ist die, welche 11
Elemente der Form zuzurechnen sind, welche nicht der Form, sondern vielmehr der Verbindung von Form und Materie angehören, eine Frage, die um so bedeutsamer ist, als, solange sie nicht entschieden ist, eine Definition irgend eines Objekts überhaupt nicht gegeben werden kann. Denn die Definition gibt das Allgemeine und die Form an. Solange nun nicht klargestellt ist, welche Elemente der Materie zugehören, welche nicht, läßt sich auch der Begriff des Gegenstandes nicht klarstellen.

Wo nun offenbar das eine als Form an immer wieder Verschiedenes herantritt, wie die Kreisform an Erz, an Stein und an Holz, da leuchtet es von selber ein, daß weder Erz noch Stein irgendwie dem Begriff des Kreises angehört, weil dieser ihnen selbständig gegenübersteht. Wo aber solche Selbständigkeit nicht wahrgenommen wird, da hindert zwar nichts, daß das Verhältnis gleichwohl dasselbe sei, wie denn, wenn alle Kreise, die man wahrnähme, aus Erz gebildet wären, doch das Erz nichtsdestoweniger mit der Kreisform nichts zu tun hätte; aber es würde in diesem Falle schwer sein, beides in Gedanken auseinander zu halten. So erscheint die menschliche Gestalt z. B. jedesmal in Fleisch und Knochen und sonstigen ähnlichen Materialien verwirklicht. Sind nun diese darum auch Bestandteile der Form und des Begriffs? Doch wohl nicht, sondern sie haben nur die Bedeutung der Materie; aber weil die Form in diesem Falle nicht auch an anderes herantritt, wird es uns nicht leicht gemacht, sie getrennt aufzufassen.

Da nun zwar, daß ein solches Verhältnis vorkommt, anzunehmen ist, aber wann es vorkommt, ungewiß bleibt, so finden manche auch beim Kreise und beim Dreieck eine Schwierigkeit dieser Art, als sei es nicht angemessen, ihre begriffliche Bestimmung in den Linien und der kontinuierlichen Ausdehnung zu finden, sondern als müsse man diesem allen hier ganz die gleiche Bedeutung zuschreiben wie dem Fleisch oder den Knochen beim Menschen oder wie dem Erz und Stein bei der Bildsäule. So führen sie denn alles auf die Zahlen zurück und bestimmen den Begriff der Linie als den der Zweizahl. Ähnlich machen es die Anhänger der Ideenlehre. Von diesen bezeichnen die einen die Zweiheit, die anderen die Form der Linie als das begriffliche Wesen der Linie. Jene meinen, es gebe wohl Fälle, wo Form und Geformtes, als ohne Materie, identisch sei; so sei es bei der Zweiheit und der Form der

Zweiheit; aber bei der Linie verhalte es sich doch nicht so. Daraus folgt dann der bedenkliche Satz, daß eins und dasselbe als die Form vieler Objekte zu gelten habe, deren Form doch augenscheinlich verschieden ist, ein Ergebnis, zu dem die Pythagoreer denn auch wirklich gelangt sind, und weiter zugleich ergibt sich daraus die Möglichkeit, eines und dasselbe als die Form von allem zu setzen und allem außer diesem einen die Bedeutung der Form abzusprechen! Und so würde denn schließlich alles eins werden.

Wir haben gezeigt, daß, was mit der Aufgabe der Definition zusammenhängt, ernste Schwierigkeiten bereitet, und auch dargelegt, was der Grund dieser Schwierigkeiten ist. Darum ist es auch ein überkünstliches Verfahren, alles so auf eines zurückführen und die Materie ausschalten zu wollen. Denn es gibt Fälle, wo doch wohl augenscheinlich diese bestimmte Form an dieser bestimmten Materie vorkommt, oder diese bestimmte Materie sich in dieser bestimmten Fassung befindet. Der Vergleich, den *der jüngere Sokrates* mit den Organismen anzustellen pflegte, stimmt doch nicht recht; er führt eher von der Wahrheit ab und legt die Annahme nahe, als könne einer ebenso Mensch sein ohne seine Glieder, wie ein Kreis sein kann ohne Erz. Die Analogie trifft aber nicht zu. Denn der Organismus ist ein sinnlich Wahrnehmbares und läßt sich nicht definieren, ohne daß man seine sinnliche Natur, das was an ihm in Bewegung ist, heranzieht, also auch nicht ohne daß man die von der Seele regierten bestimmten Funktionen der Glieder in Rechnung stellt. Nicht in jedem Sinne ist die Hand ein Glied des Menschen, sondern sie ist es nur, sofern sie als beseelt ihr Werk zu verrichten vermag; ist sie unbeseelt, so ist sie auch kein Glied mehr.

Was aber die mathematischen Gegenstände betrifft — weshalb gehören die Begriffe der Teile hier nicht dem Begriffe des Ganzen an? z. B. warum ist der Begriff des Halbkreises kein Bestandteil im Begriff des Kreises? Hier handelt es sich doch nicht um sinnlich wahrnehmbare Dinge. Indessen darauf kommt es nicht an. Es gibt ja eine Materie auch bei manchem, was kein Sinnliches ist. Ja, es gibt überhaupt eine Materie von jeglichem, was kein Wesensbegriff und keine reine Form an sich, sondern bestimmtes Einzelwesen ist. Also vom Kreis als Allgemeinem sind die Halbkreise keine Teile, aber wohl sind sie es von den realen einzelnen Kreisen, wie wir vorher dargelegt haben. *Denn wie es sinnliche Materie gibt, so gibt es auch intelligible Materie.*

Nun ist aber auch das klar, daß die Seele die oberste Wesenheit, der Leib dagegen Materie ist und der Mensch oder das lebende Wesen über-

haupt eine Verbindung von Form und Materie als Allgemeinem ist. Sokrates aber und Koriskos, wenn nicht erst diese Verbindung, sondern schon die Seele ihre Wesenheit ausmacht, wären damit ein Zwiefaches; die einen fassen dabei die Seele, die anderen die Verbindung von Leib und Seele ins Auge. Nimmt man sie aber einfach als diese bestimmte Seele und diesen bestimmten Leib außerhalb ihrer Verbundenheit, so verhalten sich in diesen realen Individuen Seele und Leib ebenso wie beim Menschen im allgemeinen.

Ob es nun neben der Materie solcher Substanzen wie die besprochenen noch eine andere gibt und ob man sich noch nach einer anderen Art von selbständigen Wesen umtun muß, wie etwa die Zahlen oder sonst etwas dergleichen, das soll später untersucht werden. Denn gerade zu diesem Behuf suchen wir in betreff der sinnlichen Substanzen ins klare zu kommen, während diese Lehre von den sinnlichen Substanzen in gewissem Sinne eigentlich die Aufgabe der Naturphilosophie als der zweiten, der angewandten Philosophie ausmacht. Denn der Naturphilosoph hat es nicht bloß mit der Erforschung der Materie zu tun, sondern auch mit der Erforschung des begrifflichen Wesens, und mit letzterem vorzugsweise. Die Frage aber, die sich betreffs der Begriffsbestimmung erhebt, in welcher Weise es zu verstehen ist, daß die begrifflichen Merkmale Bestandteile des Begriffes sind und der Begriff doch ein einheitlicher ist; — der Gegenstand nämlich ist offenbar einheitlich; es ist also die Frage auch hier die, wodurch der Gegenstand, der doch Teile hat, einheitlich ist — diese Frage soll später erörtert werden.

So hätten wir denn die Frage nach der Bedeutung des Wesensbegriffs und dem Sinne seines An-und-für-sich-Seins allgemein für jeden Gegenstand erörtert. Wir haben dargelegt, weshalb bei manchen Gegenständen der Wesensbegriff die Bestandteile des definierten Gegenstandes mitenthält, bei anderen nicht, und nachgewiesen, daß die Bestandteile von materieller Art in dem Ausdruck für die begriffliche Wesenheit keinen Platz haben, weil sie nicht Bestandteile jener substantiellen Wesenheit sind, sondern der Verbindung von Materie und Form angehören. Für diese aber gibt es in gewissem Sinne einen begrifflichen Ausdruck, und auch wieder nicht. Von der Verbindung mit der Materie nämlich gibt es keinen, denn das ist ein begrifflich Unbestimmtes; dagegen wohl im Sinne der ersten substantiellen Wesenheit; so z. B. gibt es für den Menschen den begrifflichen Ausdruck der Seele. Denn die substantielle Wesenheit ist die immanente Form; aus ihr und der Materie wird die konkrete Wesenheit gebildet. So ist es z. B. bei der Höhlung der Fall. Diese in Verbindung mit Nase macht die Stumpfnase

und die Stumpfnasigkeit — darin, sahen wir oben, kommt die Nase zweimal vor; — in der konkreten Wesenheit, z. B. in der Stumpfnase oder in Kallias, ist eben auch die Materie mit einbegriffen. Auch das ist bemerkt worden, daß die substantielle Wesenheit und die reale Einzelheit bei manchen Objekten identisch ist, so bei den obersten Wesenheiten, z. B. bei dem Krummen und dem Begriff der Krümmung, wenn diese ein Oberstes und Ursprüngliches ist. Ursprünglich aber nenne ich das Wesen, sofern es nicht benannt wird, danach, daß das eine am anderen, daß es an einem Substrat als seiner Materie ist. Was aber als Materie oder als mit Materie verbunden bezeichnet wird, bei dem fällt der Begriff nicht mit der realen Einzelheit zusammen, und ebensowenig bei dem, was nur durch eine zufallende Bestimmung eine Einheit bildet, wie Sokrates und kunstverständig. Denn dieses ist nur im akzidentellen Sinne identisch.

12 Zunächst wollen wir nunmehr, was wir in der Analytik über die Definition nicht ausgeführt haben, hier nachtragen; denn das dort bezeichnete Problem ist von hoher Bedeutung für die Erörterung des Begriffs der Wesenheit. Ich meine damit das Problem: wie es kommt, daß dasjenige, dessen Begriffsbezeichnung wir als eine Definition betrachten, eine Einheit bildet. So wenn wir den Menschen als das lebende Wesen mit zwei Beinen bezeichnen; wenn wir das hier einmal als Definition für den Menschen gelten lassen dürfen. In welchem Sinne ist dies nun eines und nicht eine Vielheit: „lebendes Wesen" und „mit zwei Beinen"? Mensch und blaß ist eine Vielheit, solange nicht das eine als Bestimmung am anderen vorkommt; dagegen wird es eines, wenn das eine Prädikat des anderen wird und das Substrat, der Mensch, dadurch eine Bestimmung empfängt. Denn auf diese Weise wird es zu einem, und was sich ergibt, ist der blasse Mensch. Im obigen Falle aber befaßt der eine Begriff den anderen nicht in sich. Denn der Begriff der Gattung, so scheint es, hat die begrifflichen Unterschiede der Arten nicht in sich; sonst würde eines und dasselbe das Entgegengesetzte zugleich in sich enthalten, da ja die Unterschiede, durch die die Gattung in Arten zerfällt, Gegensätze bilden. Aber auch dann, wenn die Gattung die Unterschiede in sich trägt, bleibt die Frage dieselbe, falls eine Mehrheit von Unterschieden zusammenkommt, wie Landtier, zweibeinig, ungefiedert. In welchem Sinne gehen diese Unterschiede in eine Einheit zusammen und bilden sie nicht eine Vielheit? Sicher nicht dadurch, daß sie alle an einem und demselben sind; denn so würde zuletzt aus allem eines werden. Und dennoch muß mindestens alles, was in der Definition enthalten ist, not-

wendig eine Einheit ausmachen. Denn die Definition ist eine einheitliche Aussage und zwar eine Bezeichnung der Wesenheit und muß schon deshalb die Bezeichnung eines Einheitlichen sein. Denn die Wesenheit, das ist unser Satz, bedeutet ein Einheitliches, Bestimmtes.

Wir müssen zuerst die auf Klassifikation beruhende Definition ins Auge fassen. In der Definition findet sich nichts weiter als die Gattung, die als die oberste bezeichnet wird, und die unterscheidenden Merkmale. Die anderen Gattungen sind wieder die oberste, aber mit ihr zugleich die darunter begriffenen Gattungen mit ihren unterscheidenden Merkmalen. So ist eine oberste Gattung „lebendes Wesen"; daran schließt sich an „lebendes Wesen mit zwei Beinen" und daran wieder „ungefiedertes lebendes Wesen mit zwei Beinen", und so weiter, wenn noch immer mehr Bestimmungen hinzutreten. Dabei macht es überhaupt keinen Unterschied, ob der Bestimmungen viele oder wenige sind, also auch keinen Unterschied, ob es wenige oder bloß zwei sind. Sind es zwei, so bezeichnet die eine das unterscheidende Merkmal, die andere die nächst höhere Gattung. So ist in dem Ausdruck: „lebendes Wesen mit zwei Beinen" Lebewesen die Gattung und das andere das unterscheidende Merkmal. Wenn nun die Gattung durchaus nicht neben den Arten als den Arten der Gattung steht, oder wenn sie zwar neben ihnen steht, aber als Materie, — so z. B. ist der Laut beides, Gattung und Materie, die unterscheidenden Merkmale aber bilden daraus die Arten als die besonderen Laute, — so ist offenbar die Definition die Bezeichnung auf Grund der unterscheidenden Merkmale. Aber nun muß auch weiter der Unterschied wieder in seine Unterschiede zerlegt werden. Z. B. eine Art der lebenden Wesen ist das mit Füßen versehene; dann muß man, wenn man sachgemäß verfahren will, wieder den Unterschied des mit Füßen versehenen Lebewesens mit Rücksicht auf das Mit-Füßen-versehen-sein weiter einteilen; man darf also nicht die eine Art des mit Füßen Versehenen als gefiedert, die andere als ungefiedert bestimmen. Wenn man in letzterer Weise verfährt, so geschieht es nur aus Unvermögen. Vielmehr wird man unterscheiden: mit gespaltenem oder ungespaltenem Fuß; denn das sind Unterschiede des Fußes, und gespaltene Füße haben ist eine Art des Füße-habens. Und so wird man immer weiter gehen, bis man bei dem ankommt, was keine Unterscheidung mehr zuläßt: dann erhält man so viel Arten, wie es unterscheidende Merkmale des Fußes gibt, und die mit Füßen versehenen Lebewesen werden ebensoviele Arten bilden, wie es unterscheidende Merkmale gibt.

Verhält sich das nun so, so wird offenbar der letzte Unterschied, weil er alle oberen Unterschiede in sich enthält, die Wesenheit des Gegenstandes und seine Definition bilden, wenn man doch beim Definieren nicht eins und dasselbe mehrmals sagen will, was eine Abundanz ergäbe. Eine solche aber käme sonst heraus. Wenn einer sagt: ein mit Füßen versehenes zweifüßiges Lebewesen, so hat er nichts anderes gesagt als ein mit Füßen versehenes Lebewesen, welches mit zwei Füßen versehen ist. Und wenn er so weiter das Füße-haben nach den dafür eigentümlichen Unterscheidungen einteilt, so wird er noch mehrmals dasselbe sagen und ebensoviele Male, als sich Unterscheidungen anbringen lassen. Wird also der Artunterschied wieder in seinen Artunterschied zerlegt, so wird einer der letzte Unterschied sein, und dieser ist die Form und die Wesenheit. Teilt man dagegen nach zufälligen Merkmalen ein — z. B. es teilt jemand das mit Füßen Versehene in das Weiße und in das Schwarze —, dann allerdings wird die Zahl der anzugebenden Unterschiede eben so groß wie die Zahl der vorgenommenen Einteilungen.

Die Definition, das geht daraus hervor, ist also die Bezeichnung auf Grund der unterscheidenden Merkmale, und zwar, wenn richtig vorgegangen wird, auf Grund des letzten dieser unterscheidenden Merkmale. Das würde augenscheinlich hervortreten, wenn jemand derartige begriffliche Bestimmungen in andere Reihenfolge brächte, z. B. der Definition des Menschen die Fassung gäbe: Lebewesen mit zwei Füßen, das mit Füßen versehen ist. Hier ist „mit Füßen versehen" offenbar überflüssig, wenn schon gesagt ist „mit zwei Füßen". Eine bestimmte Ordnung der Unterschiede aber ist in dem Wesensbegriff nicht mitgesetzt; denn worauf wollte man sich stützen, um hier das eine als das frühere, das andere als das spätere anzusetzen?

Über die Definitionen, sofern sie auf Klassifikation beruhen, und ihre Beschaffenheit mag fürs erste das Vorgetragene ausreichen.

5. *ERGEBNISSE FÜR DEN BEGRIFF DES WESENS*

13 Da den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung die Wesenheit bildet, so wollen wir uns nun wieder dieser zuwenden. Als Wesenheit bezeichnet man wie das Substrat, den Wesensbegriff und die Vereinigung beider, auch das Allgemeine. Von jenen beiden, dem Wesensbegriff und dem Substrat, und von ihrer Vereinigung haben wir bereits gehandelt; von dem

Substrat haben wir ausgemacht, daß es eine doppelte Bedeutung hat, entweder die des bestimmten Einzelwesens, wie ein Lebendiges das Substrat ist für seine Affektionen; oder die der Materie, die das Substrat für die vollendete Wirklichkeit abgibt. Nun erkennen aber manche dem Allgemeinen vorzugsweise die Bedeutung zu, Ursache und Prinzip zu sein. Wir werden auch darauf näher eingehen müssen.

Die Annahme, daß irgend etwas, was als Allgemeines ausgesagt wird, ein selbständig Bestehendes sei, erscheint unmöglich. Denn das ursprüngliche Sein, der Wesensbegriff, ist bei jeglichem Gegenstande das ihm eigentümlich Zukommende, was bei keinem anderen so vorkommt; das Allgemeine dagegen ist ein mehreren Gemeinsames. Denn „allgemein" heißt, was seiner Natur nach einer Vielheit zukommt. Welches also ist der Gegenstand, dessen Wesen es ausmacht? Entweder bedeutet es das Wesen aller unter ihm befaßten Gegenstände oder das Wesen keines einzigen. Daß es das Wesen aller bilde, ist undenkbar. Bildet es aber das Wesen auch nur eines einzelnen, dann wird auch das übrige eben dasselbe sein. Denn dasjenige, dessen Wesen eines, und dessen Wesensbegriff einer ist, ist auch selber eines.

Überdies, selbständiges Sein, Substanz, heißt das, was nicht von einem Substrat ausgesagt wird; das Allgemeine aber wird immer von einem Substrat ausgesagt. Aber wenn nun freilich das Allgemeine unmöglich in der Weise Substanz sein kann, wie der Wesensbegriff die Substanz des Gegenstandes ausmacht: sollte das Allgemeine etwa dem Gegenstande immanent sein, wie der Begriff lebendes Wesen im Menschen und im Pferde gegenwärtig ist? Nun, dann wird es offenbar einen begrifflichen Ausdruck geben. Dabei macht es nichts aus, ob es von jeder einzelnen Bestimmung, die in dem Wesensbegriff enthalten ist, eine Definition gibt oder nicht. Denn das Allgemeine wird deshalb nicht minder die Substanz eines Gegenstandes sein, wie der Mensch als Allgemeines die Substanz des einzelnen Menschen bildet, dem er immanent ist. Das Ergebnis wird also immer wieder dasselbe sein. Denn, ist das Allgemeine Substanz, so wird es, wie z. B. lebendes Wesen, die Substanz des Gegenstandes bilden, in dem es als für den Gegenstand Charakteristisches enthalten ist.

Aber weiter: es ist undenkbar und ungereimt, daß das Einzelwesen und die Substanz, wenn sie aus Teilbegriffen zusammengesetzt ist, nicht aus Substanzen bestehen soll und auch nicht aus bestimmtem Einzelsein, sondern aus einer bloßen Qualität der Substanz. Denn dann würde etwas, was nicht Substanz, was nur die Qualität an einer Substanz und einem bestimmten

Einzelwesen ist, die Bedeutung eines Prius für die Substanz erlangen, und das ist undenkbar. Denn weder dem Begriff nach noch der Zeit oder Abkunft nach können die Affektionen der Substanz das Prius für die Substanz bilden; sie müßten dann der Substanz selbständig gegenüberstehen. Es würde ferner dem Sokrates, der eine Substanz ist, wieder eine Substanz innewohnen, so daß diese Substanz aus zwei Substanzen bestehen würde. Und so ergibt sich denn überhaupt, daß, wenn der Mensch als Allgemeines und alles was auf ähnliche Weise ausgesagt wird, Substanz ist, nichts von dem, was als Teilbegriff im Begriff enthalten ist, Substanz von irgend etwas sein noch selbständig dem anderen gegenüber bestehen, noch an einem anderen haften kann. Mit anderen Worten: es gibt dann nicht ein Lebendiges neben den lebenden Einzelwesen, und ebenso besteht nichts von allem, was im Begriffe enthalten ist, selbständig für sich.

Wer alles dies sorgsam erwägt, dem wird es gewiß werden, daß nichts von dem, was als Allgemeines besteht, die Bedeutung einer Substanz hat, und daß nichts von dem, was von vielen gemeinsam ausgesagt wird, ein für sich bestehendes Einzelwesen, sondern nur eine Qualität an anderem bezeichnet. Gilt das nicht, so ergibt sich neben anderen bedenklichen Konsequenzen auch die, welche als „der dritte Mensch" bekannt ist. Man kann es aber auch in folgender Weise deutlich machen. Es ist ganz unmöglich, daß eine Substanz wieder aus Substanzen besteht, die ihr als Aktuelles einwohnen. Denn was in dieser Weise in Wirklichkeit zwei ist, kann niemals in Wirklichkeit eins werden; nur wenn sie potentiell zwei sind, können sie eines werden, wie das Doppelte der Möglichkeit nach aus zwei Halben besteht. *Denn Aktualität setzt Sonderung.* Ist also die Substanz eines, so kann sie nicht aus ihr innewohnenden Substanzen bestehen, und darin hat *Demokrit* ganz Recht, der es für unmöglich erklärt, daß aus einem zweierlei oder aus zweien eines werde. Er freilich setzt als Substanzen das ausgedehnte Unteilbare. Und ähnlich wird es sich offenbar mit den Zahlen verhalten, wenn doch die Zahl, wie manche annehmen, eine Verbindung von Einheiten ist. Die Zweiheit ist entweder nicht eins, oder die Einheit ist in ihr nicht der Wirklichkeit nach enthalten.

Unser Ergebnis bietet indessen eine ernste Schwierigkeit. Wenn eine Substanz nicht aus Allgemeinem bestehen kann, weil dieses ein Qualitatives, aber nicht ein selbständiges Einzelwesen bezeichnet, und wenn eine zusammengesetzte Substanz nicht der Wirklichkeit nach aus Substanzen bestehen kann, so würde folgen, daß jede Substanz ohne Zusammensetzung

ist, und es würde also von keiner Substanz eine Definition geben. Nun ist es aber die allgemeine Ansicht, und wir selber haben es längst oben dargelegt, daß es eine Begriffsbestimmung entweder nur von der Substanz gibt oder doch nur von dieser im eigentlichen Sinne. Nach dem eben Gesagten würde es aber auch von ihr keine Definition geben und also überhaupt von gar nichts. Vielleicht aber löst sich die Schwierigkeit so, daß es wohl in gewissem Sinne eine Definition gibt, in anderem Sinne nicht. Was wir damit meinen, wird aus späteren Ausführungen klarer hervortreten.

Aus dem eben Erörterten wird ersichtlich, was für Konsequenzen sich 14
daraus ergeben, daß man die Ideen als Substanzen, als für sich selbständig bestehende Wesen bezeichnet, und doch zugleich die Form aus der Gattung und den unterscheidenden Merkmalen bestehen läßt. Wenn nämlich die Ideen selbständig existieren und der Begriff „lebendes Wesen" in „Mensch" und in „Pferd" vorhanden ist, so ist dieser Begriff entweder der Zahl nach eines und identisch, oder er ist in beiden als Verschiedenes. Im Sinne der Definition ist er offenbar als einer gemeint. Denn der Definierende gibt den Begriff als einen und denselben für beides an. Wenn nun Mensch ein an und für sich bestimmtes und selbständiges Einzelwesen bedeutet, so müssen notwendig auch die Teilbegriffe, woraus der Begriff als aus seinen Momenten besteht, z. B. lebendes Wesen und zweibeinig, bestimmtes Einzelsein bedeuten; alles dies muß selbständig für sich und Substanz sein; also muß auch „lebendes Wesen" Substanz sein. Wenn es nun ein Identisches und Eines ist, was in Pferd und in Mensch enthalten ist, wie jemand mit sich selbst identisch ist: wie vermag das Eine in den vielen, die jedes vom andern getrennt und selbständig existieren, als eines zu existieren? Müßte dann nicht auch dieser Begriff „lebendes Wesen" wieder von sich selbst getrennt und sich selbst gegenüber selbständig existieren können? Wenn aber ein und dasselbe wie lebendes Wesen an dem Begriffe „zweibeinig" und auch an dem „vielbeinig" teilhaben soll, so ergibt sich wieder eine undenkbare Konsequenz: entgegengesetzte Bestimmungen müßten ihm zugleich zukommen, während es doch eines und bestimmtes Einzelwesen sein soll. Aber wenn das nicht der Fall ist, was hat es für einen Sinn, wenn jemand sagt, das lebende Wesen sei zweibeinig oder es sei ein Landtier? Soll etwa damit gemeint sein, daß beides verbunden ist und sich berührt, oder daß es durch einander gemischt ist? Das alles ist ohne Sinn.

Nun die andere Annahme: die Form sei in jedem Einzelwesen immer wieder als ein anderes. Dann wäre das, was lebendes Wesen zu sein zu

seinem Wesensbegriff hat, der Anzahl nach geradezu unendlich vieles. Denn es ist doch keine bloß zufällige Bestimmung, durch die aus dem Begriff lebendes Wesen der Begriff Mensch wird. Und damit würde dann auch der Begriff des lebenden Wesens selber als solcher zu einer Vielheit. Denn in jedem Einzelwesen ist der Begriff lebendes Wesen als Wesensbegriff einwohnend; ist doch dies und nichts anderes der Sinn, in dem er ausgesagt wird. Im anderen Falle, wäre also lebendes Wesen nicht der Wesensbegriff, so müßte der Mensch etwas anderes zu seinem Wesensbegriff haben, und dieses andere würde dann seine Gattung bilden. Und weiter: alle die Bestimmungen, die der Begriff Mensch in sich enthält, müßten selbst wieder Ideen sein, und sie würden nicht etwa die Idee des einen und der Wesensgriff eines anderen sein; denn das ist ausgeschlossen. Also müßte jede einzelne Bestimmung, die der Begriff lebendes Wesen enthielte, mit dem Begriff lebendes Wesen zusammenfallen. Woher aber käme dann der Begriff des lebenden Wesens, und wie könnte aus ihm das einzelne lebende Wesen werden? Oder wie wäre es möglich, daß das lebende Wesen sei, das Substanz ist, und zwar als an sich bestehend, neben dem Begriff des lebenden Wesens, welcher auch an sich besteht? Ferner, was die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände anbetrifft, so ergeben sich mit Bezug auf sie dieselben Konsequenzen und noch widersinnigere als diese. Ist es also unmöglich, daß es sich so verhalte, so ergibt sich offenbar, daß es Ideen der Dinge in dem Sinne, wie manche davon sprechen, nicht gibt.

15 *Substanz* ist in dem einen Sinne die Verbindung von Form und Materie, in anderem Sinne ist sie der Begriff. Das heißt: die Substanz in der einen Bedeutung ist der mit der Materie vereinigte Begriff, in der anderen Bedeutung ist sie der Begriff schlechthin. Der Substanz, sofern das erstere darunter gedacht wird, kommt die Vergänglichkeit zu, wie ihr auch das Entstehen zukommt, während für den Begriff als solchen die Vergänglichkeit ebensowenig gilt wie das Entstehen. Denn was entsteht, ist nicht der Begriff des Hauses, sondern dieses einzelne Haus. Begriffe sind und sind nicht, ohne daß sie entstehen oder vergehen. Wir haben gezeigt, daß es für sie keinen Urheber gibt, der sie erzeugte oder herstellte. Eben deshalb nun gibt es auch von den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen als von den einzelnen Dingen weder eine Definition noch einen Beweis, weil sie mit Materie verbunden sind, deren Natur es ist, sein und auch nicht sein zu können. Infolgedessen sind sie auch sämtlich als sinnlich einzelne vergänglich.

Gibt es nun einen Beweis nur für das, was notwendig ist, und ist die Definition der Ausdruck für die Erkenntnis des Gegenstandes, so gibt es von dem sinnlich Einzelnen weder Definition noch Beweis. Wie die Erkenntnis unmöglich bald Erkenntnis des Gegenstandes, bald Unwissenheit über ihn sein kann, sondern dies nur vom bloßen Meinen gilt, so kann es unmöglich von dem, was sich auch anders verhalten kann, einen Beweis oder eine Definition, sondern nur eine Meinung geben. Denn was vergänglich ist, das wird für denjenigen, der eine Erkenntnis davon hat, etwas Ungewisses, sobald es aufhört, ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung zu sein, und während die Begriffe im Geiste als identisch erhalten bleiben, lassen sich jene Dinge weder definieren noch beweisen. Darum darf man beim Definieren, wenn man eine Begriffsbestimmung für irgend ein Einzelwesen gibt, niemals außer Acht lassen, daß die Definition auch wieder aufgehoben werden kann. Denn ein eigentliches Definieren ist hier unmöglich. Und so ist es denn auch unmöglich, eine Idee zu definieren. Denn die Idee, wie man sie gewöhnlich auffaßt, gehört in die Klasse der Einzelexistenzen und ist etwas Abgetrenntes für sich.

Eine Begriffsbestimmung muß durch Wörter geschehen; wer aber definiert, wird sich die Wörter nicht selbst bilden; damit würde er unverständlich bleiben. Die vorhandenen Wörter aber drücken etwas aus, was mehreren Gegenständen gemeinsam ist, und deshalb müssen sie auch für andere Gegenstände gelten. So würde, wer eine bestimmte Person definieren wollte, sagen, sie sei ein lebendes Wesen, das mager oder von blasser Farbe oder sonst von einer Beschaffenheit sei, die auch anderem zukommt. Wenn aber jemand sagen sollte, es hindere nichts, daß alle diese Bestimmungen jede für sich vielen, ihre Gesamtheit aber nur diesem einen zukomme, so ist darauf zunächst dies zu erwidern, daß sie vielmehr mindestens zweien zukommen; so ist „lebendes Wesen mit zwei Beinen" Prädikat des Lebewesens und auch Prädikat des Zweibeinigen. Und dies muß bei den Ideen als Dingen, die ewig sind, auch notwendigerweise erst recht der Fall sein, da sie das Prius und die Elemente der Zusammensetzung bedeuten, aber weiter auch für sich getrennt Bestehendes sind, wenn doch „Mensch an sich" ein für sich getrennt Bestehendes bedeutet. Denn entweder gilt dies für keines von beiden, oder es gilt für beide. Ist keines von beiden ein Selbständiges, so hat die Gattung keinen Bestand neben den Arten; ist dagegen die Gattung ein selbständig Bestehendes, so gilt dasselbe auch für den artbildenden Unterschied. Denn beide, Gattung und Artunterschied, sind dem Sein nach der

Art gegenüber das Prius und werden daher nicht mit aufgehoben, wenn die Art aufgehoben wird.

Weiter aber, wenn die Ideen wieder Ideen zu Bestandteilen haben, so werden die Ideen, die Bestandteile von Ideen sind, als das minder Zusammengesetzte, notwendig auch wieder von vielen Gegenständen ausgesagt werden, wie z. B. lebendig und zweibeinig. Wäre es nicht der Fall, woran sollte man sie erkennen? Dann gäbe es ja eine Idee, die sich nicht von einer Vielheit, sondern nur von einem aussagen ließe. Das aber wäre gegen die Voraussetzung; denn Idee heißt doch immer nur solches, woran eine Vielheit teilhaben kann. Es kommt also, wie gesagt, nur nicht zum Bewußtsein, daß die Möglichkeit des Definierens bei den Ideen als Dingen, die ewig sind, ausgeschlossen ist, eine Folge, die besonders bei den Gegenständen hervortritt, die nur einmal vorkommen, wie Sonne oder Mond. Da begehen sie nicht bloß den Fehler, daß sie dem Gegenstande Bestimmungen beilegen, die man weglassen kann, ohne daß doch deshalb die Sonne aufhörte die Sonne zu sein, wie z. B. daß sie sich um die Erde bewegt, oder daß sie sich bei Nacht verbirgt. Denn gesetzt, sie stände stille oder sie schiene immer, so würde sie danach nicht mehr die Sonne sein, was doch widersinnig wäre; denn Sonne bedeutet einen Wesensbegriff. Andererseits legen sie ihr Merkmale bei, die auch anderen Gegenständen zukommen können. Hätte z. B. ein anderer Gegenstand diese Beschaffenheiten, so würde er offenbar eine Sonne sein; mithin ist diese Bestimmung eine vielem gemeinsame, und doch sollte die Sonne ein Individuelles sein, wie Kleon oder Sokrates. Weshalb stellt denn eigentlich niemand von jenen Leuten eine Definition von einer Idee auf? Wenn sie einmal die Probe machten, so würde daraus schon offenbar werden, daß es mit dem, was wir eben dargelegt haben, seine Richtigkeit hat.

16 Offenbar ferner sind die meisten Gegenstände, die man für Substanzen ausgibt, bloß potentiell existierende Wesen; so z. B. die Glieder der lebenden Wesen. Denn kein Glied ist etwas für sich Bestehendes, und werden Glieder losgetrennt, so haben sie sämtlich auch bloß die Bedeutung von Materie, ganz ebenso wie Erde, Feuer und Luft, von denen auch keines ein in sich einheitliches Wesen ist, sondern jedes nur einer lockeren Masse gleicht, bevor sie noch verschmolzen und dadurch in ein Einheitliches umgewandelt ist. Am ehesten noch möchte man die Glieder der beseelten Wesen und die Teile der Seele dafür ansehen, daß sie beidem nahe stehen und ein aktuelles und potentielles Sein zugleich haben, dieses als Teile des Ganzen, jenes, sofern sie innere Ursachen ihrer Bewegung in der Einrichtung ihrer Gelenke besitzen, Ursachen, durch die

es auch geschieht, daß manche Tiere noch weiter leben, wenn man sie zerschneidet. Indessen bedeutet alles das doch nur ein potentielles Sein, sofern das Ganze, dem sie angehören, Einheitlichkeit und Zusammenhang von Natur besitzt, nicht bloß durch äußere Gewalt oder auch durch bloßes Miteinanderverwachsensein; kommt dergleichen vor, so bedeutet es eine Abnormität.

Man schreibt einem Gegenstande Einheit zu, wie man ihm das Sein zuschreibt. Der Wesensbegriff dessen, was eines ist, ist selber einheitlich, und numerisch eines ist das, dessen Wesensbegriff numerisch einer ist. Daraus geht hervor, daß weder Einheit noch Sein die Substanz der Gegenstände auszumachen vermag, ebensowenig wie es die Bestimmtheit als Element oder als Prinzip vermag. Wir fragen vielmehr, was denn nun das Wesen des Prinzips sei, um es auf etwas Bekannteres zurückzuführen. Jedenfalls hat unter diesen Bestimmungen Einheit und Sein noch eher die Bedeutung der Substanz als Prinzip, Element und Ursache; indessen auch jenes kann nicht dafür gelten, wenn der Satz gilt, daß auch sonst nichts was einer Vielheit gemeinsam ist, selbständig bestehendes Wesen, Substanz, ist. Denn Substanz zu sein kommt keinem zu als der Substanz selbst und dem, worin die Substanz enthalten ist, also dem, dessen Substanz sie ausmacht. Außerdem, was eines ist, das kann nicht zu vielen Malen zugleich sein; das einer Mehrheit Gemeinsame aber ist zu vielen Malen zugleich vorhanden. Offenbar also, daß nichts Allgemeines als ein Getrenntes für sich neben den einzelnen Gegenständen existiert.

Andererseits haben die Anhänger der Ideenlehre insofern Recht, wenn sie die Ideen, vorausgesetzt daß sie Substanzen sind, als selbständig für sich Seiendes bezeichnen; ihr Unrecht besteht nur darin, daß sie als Idee bezeichnen, was in einer Vielheit von Gegenständen das Einheitliche ist. Der Grund ihres Irrtums liegt darin, daß sie nicht anzugeben vermögen, was das für Substanzen sind, die unvergänglich neben den einzelnen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen bestehen sollen. Sie stellen sie deshalb dar als der Gestalt nach mit den vergänglichen Dingen, wie sie uns geläufig sind, identisch; sie bezeichnen sie als Menschen an sich und Pferde an sich, indem sie zu der Bezeichnung für die sinnlichen Dinge bloß das Wörtlein „an sich" hinzufügen. Und doch würde es meines Erachtens, auch wenn wir nie ein Gestirn gesehen hätten, deshalb nicht minder ewige Substanzen geben neben den Dingen, von denen wir durch die Erfahrung Kenntnis hätten. Und so wäre doch wohl auch hier, gesetzt auch, wir könnten nicht sagen, *was* sie sind, die Notwendigkeit anzuerkennen, *daß* sie sind. — Damit wird klar ge-

worden sein, daß nichts, was als Allgemeines ausgesagt wird, eine Substanz sein, und daß nichts, was Substanz ist, aus Substanzen bestehen kann.

17 Indessen, um die Frage zu entscheiden, wie man die Substanz auffassen und welche Bestimmungen man ihr zuschreiben muß, wollen wir noch von einem anderen Ausgangspunkte aus vorgehen. Daraus dürfen wir hoffen auch über diejenige Substanz, die von den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen getrennt für sich besteht, den rechten Aufschluß zu erhalten.

Da die Substanz die Bedeutung des Prinzips und des Grundes hat, so soll dies für uns den Ausgangspunkt bilden. Man sucht das Warum zu ermitteln immer in dem Sinne, weshalb einem Subjekt ein gewisses Prädikat zukomme. So hat die Frage, weshalb ein kunstverständiger Mann denn eigentlich ein kunstverständiger Mann ist, entweder den Sinn, daß eben nach dem Grunde für das Ausgesagte gefragt wird, also dafür, daß dieser kunstverständige Mann ein kunstverständiger Mann ist, oder sie hat einen anderen Sinn. Nun aber heißt nach dem Grunde fragen, aus dem etwas das ist, was es ist, soviel wie nach gar nichts fragen; denn das Daß und die Tatsache, z. B. daß es eine Mondfinsternis gibt, muß schon feststehen, ehe nach dem Grunde dafür gefragt wird. Daß aber etwas ist was es ist, das gilt für alles in gleicher Weise und aus gleichem Grunde, wie weshalb der Mensch ein Mensch und der Kunstverständige kunstverständig ist; man könnte nur sagen: jegliches ist in bezug auf sich selbst ein von sich selbst Untrennbares, und das würde heißen: es ist ein mit sich Einiges, Identisches. Das aber ist für alles gemeinsam und selbstverständlich. Eine ganz andere Frage wäre die, aus welchem Grunde der Mensch ein lebendes Wesen von dieser bestimmten Art ist. Also soviel ist klar, daß man nicht fragt, aus welchem Grunde derjenige ein Mensch ist, der ein Mensch ist, sondern daß man vielmehr fragt, aus welchem Grunde einem Gegenstande ein von ihm verschiedenes Prädikat zukommt, und daß ihm dieses Prädikat zukommt, muß zuvor feststehen. Stände das nicht fest, so hätte die Frage keinen Sinn. Weshalb z. B. donnert es? das heißt: woher kommt das Getöse in den Wolken? Also, weshalb einem Gegenstande ein von ihm Verschiedenes zukommt, das ist der Sinn der Frage. Aus welchem Grunde bilden diese bestimmten Dinge, wie Ziegel und Quadern, ein Haus? Da fragt man offenbar nach dem Grunde, und Grund bedeutet, das Wort ganz allgemein genommen, dasselbe wie Wesensbegriff. In manchen Fällen ist der Grund der Zweck, wie etwa wo von einem Hause oder einem Bette die Rede ist; in anderen Fällen wieder ist es der Anstoß der Bewegung; denn auch dieser gehört zu

den Arten des Grundes. Einen Grund von letzterer Art sucht man für das Entstehen und Vergehen, jene andere Art des Grundes dagegen auch für das Sein. Wonach gefragt wird, das verbirgt sich am ehesten da, wo nicht eines von einem anderen ausgesagt wird, also z. B. wo gefragt wird, weshalb ein Mensch *ist*, weil hier der Gegenstand einfach gesetzt, aber nicht dieses Subjekt durch dieses Prädikat bestimmt wird. Also man muß die Frage so behandeln, daß man zergliedert und das Verschiedene auseinanderhält; sonst gerät man in Gefahr, eine Frage zu stellen, die keine Frage ist.

Da nun die Tatsache gegeben sein und feststehen muß, so ist die Frage offenbar die nach der Materie, aus welchem Grunde sie etwas Bestimmtes ist. Z. B. aus welchem Grunde bilden diese Stoffe ein Haus? Doch deshalb, weil der Begriff des Hauses darin gegeben ist. Und aus demselben Grunde ist dieses ein Mensch und ist der Leib dieses, weil er diese bestimmte Beschaffenheit hat. Man fragt also nach dem Grunde dafür, daß die Materie dieses Bestimmte ist, und dieser Grund nun ist die Form oder die Substanz. Offenbar also findet solche Frage und solche Bescheidung nicht statt bei dem, was einfach ist; das Einfache muß vielmehr auf andere Weise untersucht werden.

Das was aus Bestandteilen so zusammengesetzt ist, daß es ein einheitliches Ganzes bildet, nicht nach Art eines Haufens, sondern wie eine Silbe, das ist offenbar mehr als bloß die Summe seiner Bestandteile. Eine Silbe ist nicht die Summe ihrer Laute; *ba* ist nicht dasselbe wie *b* plus *a*, und Fleisch ist nicht dasselbe wie Feuer plus Erde. Denn zerlegt man sie, so ist das eine, das Fleisch und die Silbe, nicht mehr vorhanden, aber wohl das andere, die Laute, oder Feuer und Erde. Die Silbe ist also etwas für sich; sie ist nicht bloß ihre Laute, Vokal plus Konsonant, sondern noch etwas Weiteres, und das Fleisch ist nicht bloß Feuer und Erde oder das Warme und das Kalte, sondern noch etwas Weiteres. Wäre dieses Weitere, was hinzukommt, notwendig auch wieder ein Element wie die anderen, oder bestände es aus anderem, so würde, falls es selbst ein Element wäre, dasselbe gelten wie vorher; das Fleisch würde aus diesem Element und aus Feuer und Erde bestehen und noch aus Weiterem, was hinzukommt, und so würde es weiter gehen ins Unendliche. Im anderen Falle, wenn das Weitere, was hinzukommt, selbst wieder aus anderem bestände, so würde es offenbar nicht aus einem, sondern aus mehreren Elementen bestehen müssen, weil es sonst mit dem, woraus es besteht, zusammenfiele, so daß davon eben wieder dasselbe zu sagen sein würde wie von dem Fleisch oder der Silbe. Und so wird man zu der Ansicht gelangen, daß dieses weitere Hinzukommende ein Neues und nicht ein

Element des Ganzen ist, und daß dies der Grund dafür ist, daß dieser Gegenstand Fleisch und dieses eine Silbe ist, und ebenso in allen anderen Fällen.

Dieses nun ist die Substanz und der Wesensbegriff jedes Gegenstandes, dieses der oberste Grund für das Dasein des Gegenstandes. Da es aber Dinge gibt, die nicht Substanzen sind, sondern dazu nur diejenigen gehören, die Substanzen sind durch eine innerlich gestaltende Macht, und durch eine solche gebildet sind, *so ergibt sich, daß diese innerliche Macht, die nicht ein Element, sondern ein Prinzip bedeutet, die eigentliche Substanz ist.* Ein Element dagegen heißt das, worin der Gegenstand als in seine materiellen Bestandteile sich zerlegen läßt, wie bei der Silbe die Laute a und b.

6. ZUSAMMENFASSUNG UND ABSCHLUSS

1 Auf Grund unserer bisherigen Erörterungen dürfen wir nunmehr zum Abschluß kommen und die Untersuchung, indem wir die Hauptsumme ziehen, zu Ende bringen.

Wir haben also ausgeführt, daß den Gegenstand der Untersuchung die Gründe, Prinzipien und Elemente der selbständigen Wesen bilden. Die selbständigen Wesen nun werden als solche teils von allen übereinstimmend anerkannt, teils gelten sie als selbständig existierend nur nach der besonderen Ansicht einzelner Denker. Übereinstimmung herrscht über die in der Natur gegebenen Substanzen, wie Feuer, Erde, Wasser, Luft und die übrigen unorganischen Körper, sodann über die Pflanzen und ihre Teile, die Tiere und die Glieder der Tiere, und endlich über den Himmel und die Himmelskörper. Dagegen sind nur nach der besonderen Ansicht einiger Forscher selbständige Wesen die Ideen und die mathematischen Gebilde. Für die denkende Überlegung ergeben sich als weitere selbständige Objekte das begriffliche Wesen und das Substrat; und wieder auf anderem Wege zeigt sich, daß in eigentlicherem Sinne selbständiges Wesen die Gattung ist als die Arten, und das Allgemeine als das Einzelne. Dem Allgemeinen und der Gattung nahe verwandt sind aber auch die Ideen, und sie gelten als selbständige Wesen auch aus demselben Grunde.

Da nun der Wesensbegriff ein selbständig Existierendes, der Ausdruck für denselben aber die Definition ist, so haben wir aus diesem Grunde über die Definition und über das Ansichseiende zu festen Bestimmungen zu gelangen gesucht. Und da ferner die Definition eine Aussage ist, eine Aussage aber aus Teilen besteht, so waren wir genötigt, auch betreffs der Teile

zuzusehen, welche Beschaffenheit den Teilen zukommt, die Teile der Substanz sind, welche denen, die es nicht sind, und inwiefern dann die Teile der Substanz auch Teile der Definition bilden.

Wir haben dann ferner gesehen, daß weder dem Allgemeinen noch der Gattung selbständige Existenz zukommt; betreffs der Ideen und der mathematischen Gebilde aber müssen wir die Frage noch im weiteren Fortgange untersuchen. Manche nämlich nehmen an, daß diese als selbständige Wesen neben den sinnlichen Substanzen zu gelten hätten.

Für jetzt wollen wir an die Substanzen herantreten, die es nach übereinstimmender Ansicht sind; dies aber sind die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände. Die sinnlichen Substanzen nun sind sämtlich mit Materie behaftet. Substanz ist in dem einen Sinne das Substrat und die Materie, — unter Materie aber verstehe ich das, was nicht der Wirklichkeit nach, sondern nur der Möglichkeit nach eine Bestimmtheit an sich trägt; — im anderen Sinne ist Substanz der Begriff und die Form, das was als ein Bestimmtes im Denken für sich abgetrennt aufgefaßt werden kann. Das Dritte ist dann die Verbindung von beiden, das, dem allein ein Entstehen und Vergehen zukommt, und was schlechthin ein für sich Bestehendes ist, während die begrifflichen Gegenstände teils für sich bestehende sind, teils nicht.

Daß nun auch die Materie ein Wesen für sich ist, leuchtet von selbst ein. Wo sich nämlich eine Veränderung vollzieht, sei es in der einen, sei es in der entgegengesetzten Richtung, da gibt es immer etwas, was der Veränderung als Substrat dient; z. B. bei der räumlichen Veränderung etwas was jetzt hier und nachher dort ist, oder bei der Größenveränderung etwas was jetzt so groß und nachher größer oder kleiner ist, oder bei der Veränderung der Beschaffenheit etwas was jetzt gesund und nachher krank ist. Ebenso aber ist auch bei der Veränderung der Substanz noch etwas vorhanden, was jetzt im Entstehen und nachher im Vergehen begriffen ist, und was jetzt als dieses Bestimmte oder auch im Sinne der Privation als das der Bestimmung noch Entbehrende das Substrat bildet. Diese letztere Veränderung ist diejenige, die allen anderen Veränderungen zugrunde liegt, während sie von den anderen, sei es bloß von einer, oder auch von zweien derselben zusammen, unabhängig ist. Denn es ist nicht nötig, daß da wo etwa Materie für die Ortsveränderung gegeben ist, auch Materie für das Entstehen und Vergehen vorhanden sei.

Über den Unterschied zwischem dem Werden im absoluten und dem Werden im relativen Sinne haben wir in unseren Schriften zur Physik gehandelt. 2

Da über die Substanz im Sinne des Substrats und der Materie Übereinstimmung herrscht, und zwar als über die Substanz, die es bloß der Potentialität nach ist, so bleibt uns noch über die Substanz der sinnlichen Dinge als die Substanz, die es der Aktualität nach ist, zu handeln und ihr Wesen zu bestimmen.

Bei *Demokrit* hat es den Anschein, als ob er einen dreifachen Unterschied setze. Das körperliche Substrat, die Materie, ist nach ihm immer dasselbe; es wird aber modifiziert teils durch Maßverhältnisse, d. h. die Gestalt, teils durch Richtungsverhältnisse, d. h. die Lage, teils durch Zusammenhang mit anderem, d. h. die Anordnung. Indessen, derartige Unterschiede gibt es offenbar noch sonst in Menge. So wird das eine nach dem Durcheinander der Materie bezeichnet, z. B. alles was durch Mischung entsteht, wie ein Trank aus Milch und Honig, anderes nach dem losen Aneinander, wie ein Bündel, wieder anderes nach dem Zusammengeheftetsein wie ein Buch, oder nach dem Zusammengenageltsein wie ein Kasten, oder nach einer Mehrheit solcher Arten des Verbundenseins zugleich. Dann wieder ist der Unterschied der des räumlichen Verhältnisses wie bei Schwelle und Türsturz — denn hier ist der Unterschied der der räumlichen Lage —, oder es ist ein Unterschied der Zeit wie bei Frühstück und Mittagbrot, oder der räumlichen Richtung, wie bei den Winden, oder der Besonderheiten der sinnlichen Wahrnehmung wie Härte und Weichheit, Dichtigkeit und Lockerheit, Trockenheit und Feuchtigkeit. Manches zeigt nur einzelne dieser Unterschiede, anderes zeigt sie alle; überhaupt aber können sie auf einem besonders hohen oder auf einem besonders niederen Grade des Vorhandenseins beruhen.

Daher wird denn auch das Wörtlein „ist" offenbar in ebenso vielen Bedeutungen gebraucht. Schwelle ist etwas, weil es diese Lage hat, und ihr Sein bedeutet das So-gelegen-sein; Eis sein aber heißt diesen Grad von Dichtigkeit haben. Weiter wird es auch Dinge geben, bei denen das Sein sich nach allen diesen Unterschieden zugleich bestimmt, indem sie zum Teil vermengt, zum Teil gemischt, zum Teil aneinander geheftet, zum Teil verdichtet sind, und noch weiter andere Unterschiede zeigen, wie z. B. eine Hand und ein Fuß.

Es gilt darum die allgemeinen Arten der Unterschiede ins Auge zu fassen; denn diese bilden die Prinzipien für das Sein. So der Unterschied des Mehr und Minder, des Dichten und Lockeren, und so weiter; alles dies ist auf Höhe oder Niedrigkeit des Grades zurückzuführen. Wo dagegen Gestalt, Glätte oder Rauheit in Betracht kommt, da handelt es sich jedesmal um das Gerade

und das Krumme. Bei anderem wieder wird das Sein durch das Gemengtsein, das Nichtsein durch das Gegenteil davon bestimmt sein.

Aus alledem geht hervor, daß, wenn die Substanz für jegliches den Grund davon bildet, daß es ist, was es ist, in diesen Unterschieden der Grund davon gesucht werden muß, daß ein jegliches ist, was es ist. Die Substanz freilich macht keiner dieser Unterschiede aus und tut es auch nicht in seiner Verbindung mit dem Substrat; aber es findet sich doch in jeglichem derselben etwas, was der Substanz verwandt ist. Und wie in den Substanzen die Form, die von der Materie ausgesagt wird, eben die Aktualität ist, so wird dies auch sonst bei den begrifflichen Bestimmungen das Entscheidende sein. Wenn es z. B. gilt, die Schwelle zu definieren, so werden wir etwa sagen, sie sei Holz oder Stein in dieser bestimmten Lage; ebenso vom Hause, es sei Ziegel und Balken in dieser bestimmten Anordnung, sofern nicht bei manchen Gegenständen auch den Zweck anzugeben erforderlich ist. Sollen wir aber das Eis definieren, so werden wir es als festgewordenes oder in dieser bestimmten Weise verdichtetes Wasser bezeichnen, und ein Zusammenklang ist diese bestimmte Mischung von hohen und tiefen Tönen. Ebenso ist es in anderen Fällen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Aktualität eine andere und der Begriff ein anderer wird, je nach der Verschiedenheit der Materie. In dem einen Falle ist die Anlagerung, im anderen die Mischung, im dritten wieder ein anderes unter den oben genannten Verhältnissen das Entscheidende. Wenn also jemand in der Definition, um zu sagen, was ein Haus ist, angibt, es sei Steine, Ziegel, Balken, so gibt er nur an, was der Möglichkeit nach ein Haus ist; denn jene Dinge bilden die Materie des Hauses. Wer aber angibt, ein Haus sei ein geschlossener Raum als schützender Aufenthaltsort für Personen und Sachen, etwa noch unter Hinzufügung sonstiger ähnlicher Bestimmungen, der bezeichnet, was das Haus der Wirklichkeit nach ist. Wer aber beide Bestimmungen mit einander vereinigt, der gibt die Substanz im dritten Sinne des Wortes an, die Verbindung jener beiden. Denn die Bezeichnung vermittelst der charakteristischen Unterschiede darf dafür gelten, die Form und die Aktualität zu bezeichnen, während die Bezeichnung vermittelst der Bestandteile eher die Materie betrifft. Ganz ähnlich ist es mit den Definitionen, wie sie dem *Archytas* genehm waren; denn sie enthalten eben die beiden Elemente der Zusammensetzung. Was bedeutet z. B. Windstille? Die Ruhe im Luftraum. Hier ist die Materie die Luft, die Aktualität aber und die Substanz die Ruhe. Was ist Meeresstille?

Die Ebenheit der Meeresoberfläche. Das Substrat als Materie ist hier das Meer, die Aktualität und die Substanz die Ebenheit.

Aus unserer Darlegung ist zu ersehen, was die Substanz als sinnlich wahrnehmbare ist und in welchem Sinne sie Substanz ist. Sie ist es teils als Materie, teils als Gestalt und Aktualität; sie ist es drittens als die Einheit von beiden.

3 Dabei ist nun wohl zu beachten, daß es bisweilen unsicher bleibt, ob ein Wortausdruck die Substanz als Einheit von Form und Materie oder bloß das Moment der Aktualität darin und die Form bezeichnet. „Haus" z. B., ist das die Bezeichnung für die Verbindung der beiden Momente, also für den aus Ziegeln und Stein in dieser bestimmten Anordnung hergestellten schützenden Raum, oder bloß für das Moment der Aktualität und die Form, also für den schützenden Raum? Oder „Linie", ist das die Bezeichnung für die Zweiheit in der Längendimension, oder einfach für die Zweiheit? Oder „lebendes Wesen", heißt das eine Seele mit ihrem Leibe oder die Seele allein? Denn diese ist doch die Substanz und Aktualität eines Leibes. Der Ausdruck „lebendes Wesen" könnte ganz wohl von beidem gebraucht werden, nicht als würde beide Male derselbe Begriff bezeichnet, aber beide Male wird doch die Beziehung auf eines, auf die Form, gemeint. Indessen mag das in anderen Fällen einen Unterschied machen: für die Frage, was die Substanz als sinnlich wahrnehmbare ist, macht es keinen. Denn der Wesensbegriff ist der Begriff der Form und der Aktualität. Seele und Begriff der Seele ist ganz dasselbe; Mensch dagegen und Begriff des Menschen ist nicht dasselbe, es sei denn, daß man das Wort „Seele" auch im Sinne von „Mensch" gebraucht. Und so wäre es denn in dem einen Falle dasselbe, in dem anderen Falle nicht.

Genauere Überlegung zeigt sodann, daß eine Silbe nicht in den einzelnen Lauten und deren Zusammenfügung und ein Haus nicht in den Ziegeln und ihrer Zusammenfügung besteht; und solches Urteil erweist sich als ganz richtig. Zusammenfügung und Gemenge ist nicht mit dem, dessen Zusammenfügung und Gemenge es ist, abgemacht, und ganz ebenso liegt die Sache in den anderen Fällen. Ist etwas z. B. Schwelle durch seine räumliche Lage, so kommt die Lage nicht von der Schwelle her, sondern diese vielmehr von jener. Und so ist denn auch ein Mensch nicht erstens ein lebendes Wesen und zweitens zweibeinig; sondern es muß, wenn das eine die Materie ist, noch etwas außerdem hinzukommen, ein solches, was weder ein Element des Ganzen ausmacht noch aus den Elementen besteht, sondern die Sub-

stanz selbst bedeutet, so daß, wenn man es fortläßt, nur noch die Materie des Gegenstandes bezeichnet wird.

Ist nun eben dieses der Grund für das Sein und die Substanz, so liegt es nahe, eben dieses auch für die Substanz selber anzusehen. Diese muß ewig sein, oder wenn sie vergänglich ist, vergänglich sein ohne doch unterzugehen und entstanden sein ohne doch zu entstehen. Nun haben wir an anderem Orte gezeigt und klar gestellt, daß was einer hervorbringt oder erzeugt, niemals die Form ist, sondern daß das, was hervorgebracht wird, immer dieser bestimmte Gegenstand, und das was entsteht, die Verbindung der beiden Momente ist. Ob aber die Substanzen der vergänglichen Dinge ein abtrennbares Sein für sich haben, darüber ist damit noch nichts ausgemacht. Nur das ist klar, daß dies bei einigen Gegenständen schlechterdings ausgeschlossen ist, nämlich bei allen denen, die nicht noch neben den einzelnen Dingen für sich bestehen können, wie z. B. ein Haus oder ein Geräte. Also werden diese auch keine Substanzen sein, und eben dies gilt auch von allem anderen, was nicht ein Gebilde der Natur ist. Denn die Natur allein darf man für die in den vergänglichen Dingen wirksame Substanz ansehen.

Darum hat denn auch die Schwierigkeit, die die Anhänger des *Antisthenes* und andere in gleichem Sinne minder einsichtige Männer hervorgehoben haben, immerhin einen gewissen ernsten Anlaß. Es handelt sich um den Satz, daß sich das Was eines Gegenstandes nicht definieren lasse und die Begriffsbestimmung nur eine leere Umständlichkeit bedeute; nur die Beschaffenheit eines Gegenstandes lasse sich wirklich angeben. So könne man nicht sagen, was Silber ist, aber wohl, daß es von ähnlicher Beschaffenheit ist wie das Zinn. Danach gibt es wohl eine Art von Substanz, von der sich ein Begriff und eine Definition angeben läßt, nämlich die zusammengesetzte, ganz gleich, ob sie Gegenstand des sinnlichen Wahrnehmens oder nur des Denkens ist; aber die ursprünglichen Elemente, aus denen sie besteht, lassen sich nicht definieren, wenn die Definition doch besagt, daß einem Gegenstande etwas als seine Bestimmung zukommt, und daß dabei das eine die Bedeutung der Materie, das andere die Bedeutung der Form besitzt.

Ferner aber geht daraus auch dies hervor, daß, wenn die Substanzen irgendwie die Natur von Zahlen haben, dies in der gleichen Weise zu nehmen ist, und nicht wie manche wollen so, daß sie aus Einheiten bestehen. Denn die Definition ist freilich wie eine Zahl; sie ist teilbar wie diese und in Unteilbares zerlegbar; kann doch die Teilung nicht ins Unendliche gehen. Von eben dieser Beschaffenheit aber ist ja auch die Zahl. Und wie eine Zahl,

wenn man von ihr einen ihrer Bestandteile hinwegnimmt oder etwas hinzufügt, nicht mehr dieselbe Zahl bleibt, sondern eine andere wird, das Weggenommene oder Hinzugefügte sei auch noch so gering, so wird auch die Definition und der Wesensbegriff nicht mehr dasselbe sein, wenn man etwas fortnimmt oder hinzufügt. Wenn aber doch die Zahl etwas haben muß, wodurch sie eine Einheit bildet, so sind jene Leute nicht imstande das anzugeben, wodurch sie eine Einheit ist, während sie doch eine Einheit bilden soll. Entweder ist die Zahl nichts weiter als ein bloßer Haufen, oder wenn sie doch noch ein weiteres ist, so muß man auch angeben können, was denn das ist, was aus der Vielheit eine Einheit macht. Die Definition nun ist in derselben Weise eine Einheit, und nun sind sie auch von dieser in derselben Weise nicht imstande zu sagen, was sie ist. Und das ist auch ganz natürlich; denn mit der Definition steht es ganz ebenso wie mit der Zahl. Beides ist eine Einheit, aber nicht, womit sich manche behelfen, als wäre die Einheit die Einzahl oder ein Punkt, sondern sie ist jedesmal eine *Entelechie, innere gestaltende Form und Anlage*. So wenig ferner die bestimmte Zahl ein Mehr oder Minder an sich hat, so wenig hat es die Substanz im Sinne der Form; sondern, sofern das Mehr oder Minder vorkommt, gilt es vielmehr von der mit der Materie verbundenen Form.

Dies möge genügen, um die Frage nach dem Entstehen und Vergehen dessen, was in dem bezeichneten Sinn Substanz ist, zu entscheiden, und zu zeigen, in welchem Sinne es möglich, in welchem unmöglich ist, sowie welche Geltung der Zurückführung der Substanz auf die Zahl zukommt.

4 Was nun die materielle Substanz betrifft, so gilt es sich auch das klar zu machen, daß, wenn auch alles aus demselben ursprünglichen Substrat oder aus einer Mehrzahl solcher ursprünglichen Substrate besteht, und es eine und dieselbe Materie ist, die das Prinzip für alles bildet was wird, doch auch wieder jegliches seine eigene Materie hat; so der Schleim das Süße und das Fette, die Galle das Bittere oder irgend etwas anderes. Anzunehmen aber ist, daß dieses beides wieder aus einem und demselben stammt. Eine Mehrheit von Materien ergibt sich für einen und denselben Gegenstand in der Weise, daß die eine Materie wieder ein anderes zu ihrer Materie hat; so besteht der Schleim aus dem Fetten und dem Süßen, wenn das Fette seinerseits aus dem Süßen stammt, und als aus der Galle bestehend kann der Schleim dann bezeichnet werden, wenn man die Galle wieder auf ihre ursprünglichste Materie zurückführt. Denn daß das eine aus dem anderen kommt, kann zweierlei bedeuten: entweder daß es sich

im geraden Fortgang der Entwicklung aus dem anderen bildet, oder daß es dann herauskommt, wenn das andere sich in seine ursprünglichen Elemente auflöst.

Die Möglichkeit aber, daß während die Materie selber einheitlich ist, dennoch anderes und immer wieder anderes aus ihr werde, ist durch die bewegende Ursache gegeben. So wird aus Holz ein Kasten, aber auch eine Bettstelle. Dagegen gibt es Fälle, wo der Gegenstand, eben weil er selbst ein anderes ist, auch notwendig eine andere Materie verlangt. Eine Säge z. B. läßt sich nicht aus Holz herstellen. Hier liegt es nicht an der bewegenden Ursache; denn eine Säge aus Wolle oder aus Holz herzustellen wäre jeder Ursache gleich unmöglich. Wo dagegen aus verschiedener Materie eines und dasselbe herzustellen die Möglichkeit besteht, da ist offenbar die Voraussetzung ein Identisches in der Kunstfertigkeit und in dem Prinzip, das als bewegende Kraft wirkt. Denn wenn beides verschieden ist, die Materie sowohl wie das, was sie in Bewegung setzt, so muß auch das Ergebnis ein verschiedenes sein.

Fragt man nun nach der Ursache, so muß man, da von Ursache in vielfacher Bedeutung gesprochen wird, alle Ursachen ins Auge fassen, die möglicherweise in Betracht kommen können. Z. B. was ist die Ursache des Menschen im Sinne der materiellen Ursache? Doch wohl das Menstrualblut. Was aber im Sinne der bewegenden Ursache? Doch wohl der Same. Was aber im Sinne der Form? Der Wesensbegriff. Und was im Sinne der Zweckursache? Die Zweckbestimmung. Letzteres beides aber fällt vielfach zusammen. Es gilt ferner jedesmal die nächsten Ursachen anzugeben. Auf die Frage: was ist die Materie des Gegenstandes? ist die Antwort nicht: Feuer oder Erde, sondern die jedesmalige eigentümliche Materie dieses bestimmten Dinges.

Auf diese Weise muß man also, wenn man richtig verfahren will, bei den in der Natur gegebenen Dingen vorgehen, die dem Werden unterliegen, wenn doch dies die Ursachen und ihrer Arten soviele sind, und wenn doch die Aufgabe die ist, die Ursachen zu erkennen. Bei denjenigen in der Natur gegebenen Substanzen dagegen, die ewig sind, ist die Aufgabe eine andere. Denn da gibt es einige, von denen anzunehmen ist, daß sie überhaupt keine Materie haben oder doch keine von der bezeichneten Art, sondern nur eine Materie für die räumliche Bewegung. Und ebenso gilt von alledem, was zwar in der Natur gegeben, aber nicht Substanz ist, daß es keine Materie hat; sondern hier ist der selbständig bestehende Gegenstand selber das

Substrat. Z. B. was ist die materielle Ursache der Mondfinsternis? Gar nichts; sondern da darf der Mond dafür gelten, an dem der Zustand auftritt. Was aber ist die Ursache als bewegende, die das Licht abschneidet? Die Erde. Von einer Zweckursache läßt sich hier überhaupt nicht wohl reden. Die Formursache aber ist der Begriff, und dieser bleibt unklar, solange der Begriff nicht in Verbindung mit der Ursache angegeben wird. Z. B. was ist die Verfinsterung? Eine Beraubung des Lichtes. Wird aber hinzugefügt, daß diese daher kommt, daß die Erde zwischen Sonne und Mond tritt, so ist das eine begriffliche Erklärung, die zugleich die Ursache angibt. Beim Schlafe ist es nicht klar, welcher Gegenstand eigentlich der nächste ist, der von diesem Zustande befallen wird. Man könnte sagen: das lebende Wesen. Gewiß; aber dieses in Beziehung auf welchen seiner Teile und auf welchen am nächsten? etwa in Beziehung auf das Herz oder ein anderes Glied? Dann ist die Frage weiter: woher kommt's? und weiter: welches ist die Affektion, die der Teil erfährt und die der Organismus als Ganzes nicht erfährt? Ist es vielleicht diese bestimmte Art von Zustand der Bewegungslosigkeit? Gewiß; aber durch welche Affektion des zunächst Affizierten wird dieser Zustand herbeigeführt?

5 Wir haben gesehen, daß es auch solches gibt, was ist, ohne daß ihm ein Entstehen, und solches, was nicht ist, ohne daß ihm ein Vergehen zukäme; z. B. der mathematische Punkt, falls man diesem nämlich ein Sein zuschreiben darf, und im allgemeinen die Formen und Gestalten. Denn was entsteht, ist nicht die weiße Farbe, sondern das Holz von weißer Farbe; wird doch alles was wird, aus etwas und zu etwas. Es ist daher nicht so, daß alles, was zu einander im Verhältnis des Gegensatzes steht, immer eines aus dem anderen werde. Vielmehr, daß aus einem Menschen von schwarzer Farbe ein Mensch von weißer Farbe wird, das bedeutet etwas ganz anderes, als daß aus Schwarzem Weißes würde. So gilt es auch nicht von allem, daß es eine Materie hat; sondern nur von demjenigen, welchem ein Werden und ein Übergang von einem Zustande in den anderen zukommt. Dagegen was ist oder nicht ist, ohne solche Veränderung zu erleiden, das hat keine Materie.

Eine schwierige Frage ist die, wie sich die Materie eines jeden Gegenstandes zu den konträren Gegensätzen verhält. Z. B. wenn der Leib der Möglichkeit nach gesund ist, die Krankheit aber den Gegensatz zur Gesundheit bildet, ist dann der Leib der Möglichkeit nach sowohl das eine wie das andere? Oder ist das Wasser der Möglichkeit nach ebensowohl Wein wie Essig? Ist nicht vielmehr die Materie Materie des einen im Sinne der recht-

mäßigen Natur und Form der Sache, Materie des anderen nur im Sinne der Privation und der Entartung, die wider die Natur ist?

Eine andere Schwierigkeit ist die, aus welchem Grunde, während doch tatsächlich aus Wein Essig wird, es gleichwohl nicht heißen darf, der Wein sei Materie des Essigs und sei Essig dem Vermögen nach, und ebenso, weshalb der lebende Organismus nicht ein Leichnam der Möglichkeit nach sein soll. Indessen, die Verderbnis tritt als bloße Begleiterscheinung ein; das was die Materie des Lebendigen bildet, das ist es, was die Möglichkeit und Materie auch des Leichnams darstellt, und zwar darstellt im Sinne der Verderbnis; und ebenso ist es mit dem Wasser in bezug auf den Essig. Leichnam und Essig wird aus jenen beiden so, wie aus dem Tage die Nacht wird. Wo sich das eine so in das andere umwandelt, da muß die Umwandlung sich jedesmal erst vermittelst des Rückganges auf die Materie vollziehen. So wenn aus dem Leichnam ein Lebendiges werden soll, so muß er erst in seine Materie zerfallen, und aus dieser baut sich dann wieder das Lebendige auf. Ebenso muß sich der Essig erst in Wasser auflösen, und auf diesem Wege kann sich dann wieder der Wein bilden.

Um nun auf die oben aufgeworfene Frage betreffs der Definition und 6
der Zahlen zurückzukommen: was ist der Grund, durch den eine Mehrheit von Bestimmungen eine Einheit bildet? Für alles, was eine Mehrheit von Teilen enthält, aber nicht eine Menge nach Art eines bloßen Haufens, sondern ein Ganzes für sich neben seinen Teilen bedeutet, gibt es für solche Einheit einen bildenden Grund. So ist es auch bei den Körpern. Bei einigen macht die äußere Berührung den Grund der Einheit aus, bei anderen ist es das Aneinanderkleben oder sonst eine Art der Kohäsion. Eine Definition dagegen ist eine einheitliche Aussage nicht durch äußeren Zusammenhang wie ihn etwa die Ilias zeigt, sondern durch die innere Einheitlichkeit des Gegenstandes, den sie bezeichnet.

Was ist es also, was den Menschen zu einem einheitlichen Wesen macht, und warum ist er eines und nicht eine Vielheit, also nicht erstens lebendes Wesen und zweitens auch noch zweibeinig? Zumal wenn, wie manche Denker lehren, das lebende Wesen an sich und das Zweibeinige an sich Existenz hat? Warum ziehen sie dann nicht auch die Konsequenz, daß eben dieses beides selbst den Menschen ausmacht, und einer also Mensch wäre nicht durch die Teilnahme an der Idee des Menschen als an dem einen, sondern durch die Teilnahme an jenen beiden, an dem lebenden Wesen und am Zweibeinigen? Damit wäre denn freilich der Mensch nicht eines, son-

dern eine Mehrheit; er wäre ein lebendes Wesen und dann noch ein Zweibeiniges. Offenbar also, daß diejenigen, die so verfahren, wie die bezeichneten Denker zu definieren und sich auszudrücken gewohnt sind, gar nicht die Möglichkeit haben, die Frage zu beantworten und die Schwierigkeit zu lösen.

Ist es dagegen so, wie wir sagen; ist die Materie das eine Moment und die Form das andere, das eine potentiell, das andere aktuell: dann scheint die Sache gar keine Schwierigkeit mehr zu bieten. Denn die Schwierigkeit ist ganz dieselbe, wie wenn die Definition z. B. für ein Gewand lautete: ein Gewand ist rundes Erz. Dann wäre eben jener Name der Ausdruck für diesen Begriff, und die Frage wäre wieder die: was ist der Grund, daß rund und Erz eine Einheit bilden? Das aber bietet keine Schwierigkeit, weil das eine die Materie, das andere die Form bedeutet. Was aber ist nun der Grund dafür, daß das, was potentiell ist, aktuell wird? Was könnte es sonst sein, als dasjenige, was da, wo es ein Entstehen gibt, sich als das Wirkende erweist? Denn dafür, daß das, was potentiell eine Kugel ist, aktuell eine Kugel wird, braucht es keinen weiteren Grund; diesen liefert für beides, für Form und Materie, ihr Wesensbegriff. Es gibt aber nicht bloß sinnliche, es gibt auch intelligible Materie, und das eine Moment des Begriffs ist so immer die Materie, die durch die Gattung, das andere die Aktualität, die durch den artbildenden Unterschied vertreten ist. So ist es zu verstehen, wenn der Kreis eine Figur und eine ebene Figur heißt. Was aber keine Materie hat, weder eine sinnliche noch eine intelligible, also unter keiner höheren Gattung steht, das ist jegliches unmittelbar und von vornherein im strengsten Sinn eins, wie es auch ein für sich Seiendes ist. So die substantielle Existenz, die Qualität, die Quantität.

Das ist denn auch der Grund, weshalb man in der Definition nicht das Sein noch das Einssein noch besonders angibt; der Wesensbegriff ist eben unmittelbar ebenso ein Eines wie er ein Seiendes ist. Und deshalb gibt es denn auch keinen weiteren Grund dafür, daß jedes von diesen eines ist, wie es keinen Grund dafür gibt, daß es ein Seiendes ist. Denn jedes ist von vornherein unmittelbar ein Seiendes und Eines, und das nicht so, als wäre es in der Gattung des Seienden und des Einen enthalten, und auch nicht so, als bedeuteten diese Begriffe, Seiendes und Eines, abtrennbare Wesenheiten neben den Einzelwesen, die für sich existierten.

Diese Schwierigkeit bietet den Anlaß, weshalb die einen von „Teilnahme“ reden, ohne daß sie doch anzugeben wüßten, was der Grund des Teilnehmens

ist und was das Teilnehmen selbst bedeutet, die anderen den Begriff des „Zusammenseins" einführen, wie *Lykophron*, der die Erkenntnis als „Zusammensein" des Erkennens und der Seele bezeichnet; oder wieder andere, die das Leben als eine „Verbindung" oder „Vereinigung" von Seele und Leib auffassen. Aber eine solche Formel ließe sich überall gleich gut verwenden. Gesundheit würde dann das „Zusammensein" oder die „Verbindung" oder die „Vereinigung" der Seele mit der Gesundheit bedeuten, und daß das Erz dreieckig ist, würde auf einer „Verbindung" des Erzes und des Dreieckigen, daß aber etwas weiß ist, auf einer „Verbindung" von Oberfläche mit weißer Farbe beruhen. Der Grund, durch den man auf solche Einfälle geriet, ist der, daß man noch erst nach einem die Einheit bewirkenden Begriff für die Potentialität und die Aktualität und nach dem Unterschiede zwischen ihnen suchen zu müssen glaubte.

Dagegen haben wir gesehen, daß die letzte Materie und die Form eines und dasselbe ist; nur daß das eine bloß potentiell, das andere aber aktuell ist. Es ist darum gerade so, wie wenn man noch erst fragen wollte, aus welchem Grunde denn was eins ist eins sei und woher es sein Einssein beziehe. Denn ein Eines ist jegliche Einzelexistenz, und Eines ist im Grunde auch das Aktuelle und das Potentielle. Mithin gibt es für das Einssein keinen weiteren Grund außer dem, was als bewegende Ursache den Gegenstand aus der Potentialität in die Aktualität hinüberführt. *Was aber überhaupt keine Materie hat, das ist alles schlechthin und im eigentlichsten Sinne ein Eines.*

V. TEIL

POTENTIALITÄT UND AKTUALITÄT

1. *DIE POTENTIALITÄT ALS VERMÖGEN DER BEWEGUNG*

Wir haben bisher von dem schlechthin Seienden gehandelt, von dem, worauf alle anderen Kategorien des Seienden bezogen werden, von der Substanz. Denn das Übrige, dem ein Sein zukommt, wird nach seinem Verhältnis zur Substanz bestimmt: Qualität und Quantität und was sonst die Geltung der Kategorie besitzt; alles dies muß, wie wir früher ausgeführt haben, den Begriff der Substanz mit einschließen. Da nun aber das Seiende, wie nach seinem Wesen, seiner Qualität oder Quantität, so auch andererseits nach dem Gesichtspunkte von Potentialität, von Entelechie als innerer Anlage und von Verwirklichung betrachtet wird, so wollen wir nunmehr dazu schreiten, auch über diese, über *Potentialität* und *Entelechie,* zu genaueren Bestimmungen zu gelangen.

Zuerst also von der Potentialität in ihrer ursprünglichen und nächsten Bedeutung, die freilich für das, was wir hier im Auge haben, nicht eigentlich in Betracht kommt. Denn Potentialität und Aktualität reicht weit hinaus über das, was bloß als das Gebiet der Bewegung aufgefaßt wird. Aber wenn wir zunächst über jene Bedeutung des Wortes gehandelt haben, werden wir bei der genaueren Erörterung des Begriffes der Aktualität auch auf die anderen Bedeutungen des Wortes zu sprechen kommen.

Daß von Potentialität und Vermögen in mehrfachem Sinne gesprochen wird, haben wir an anderer Stelle erörtert. Alle diejenigen Bedeutungen des Wortes Potentialität nun, bei denen bloße Gleichheit des Wortes vorliegt, können wir außer dem Spiele lassen. Zuweilen beruhen sie auf einer bloßen Ähnlichkeit; so „Potenz" in der Geometrie; so reden wir von „möglich" und „unmöglich" und meinen damit, etwas sei irgendwie der Fall oder nicht der Fall. Überall aber, wo dem Gebrauche des Wortes Potentialität eine wirklich Gemeinsamkeit des Begriffes zugrunde liegt, wird etwas be-

zeichnet, was die Bedeutung eines Prinzips hat, und zwar wird es in Beziehung gesetzt zu einem einheitlichen ursprünglichen Prinzip, welches eine Veränderung bewirkt, sei es in einem anderen oder auch in dem Wirkenden selbst, sofern man in diesem das Leidende vom Wirkenden unterscheidet, wie z. B. wenn der Arzt sein eigener Patient ist. So gibt es eine Potentialität des passiven Verhaltens, die in dem leidenden Gegenstande selbst liegt, und sie bedeutet dann das Prinzip dafür, daß der Gegenstand durch die Einwirkung eines anderen oder doch eines solchen, was als ein anderes wirkt, verändert werden kann, oder auch einen Habitus der Unempfänglichkeit für die Veränderung zum Schlechteren und für die Verderbnis durch ein die Veränderung bewirkendes Prinzip, das in einem anderen oder einem als anderes Wirkenden vorhanden ist. In allen diesen Bestimmungen findet sich der Begriff der Potentialität in ihrem ursprünglichen Sinne wieder. Andererseits wird von Potentialität gesprochen entweder so, daß ein Tun und Leiden überhaupt, oder so, daß ein richtiges und angemessenes Tun und Leiden gemeint wird. Also auch in den hierher gehörigen Aussagen bleiben die oben bezeichneten Bedeutungen der Potentialität im Grunde bewahrt.

Es leuchtet ein, daß die Potentialität in ihrer Beziehung auf das aktive und auf das passive Verhalten in einem Betracht nur eine ist; denn potentiell ist etwas, sowohl sofern es von anderem eine Einwirkung zu empfangen, als auch sofern es auf anderes eine Einwirkung zu üben vermag; in anderem Betracht verhält es sich mit ihr in der einen Beziehung doch anders als in der anderen. Das eine Mal ist sie in dem Leidenden; denn vermöge eines gewissen Prinzipes, das es in sich enthält, und auch vermöge seiner Materie, die ein solches Prinzip ist, empfängt das Leidende die Einwirkung und empfängt sie als ein Gegenstand von einem anderen Gegenstande. Das Fett ist brennbar, und das in bestimmter Weise Widerstandsunfähige ist zerbrechlich, und das gleiche Verhältnis herrscht auch sonst in anderen Fällen. Das andere Mal ist die Potentialität in dem Wirkenden. So ist das Warme in dem Erwärmenden, und die Baukunst in dem Baukünstler vorhanden. Darum, sofern in einem Gegenstande beides ungeschieden ist, wirkt der Gegenstand nicht auf sich selbst; denn da ist nur eines und gibt es kein anderes.

Dem gegenüber bedeutet nun das Unvermögen und das Unvermögende die Privation, die zu dem Vermögen von solcher Art im Gegensatze steht; es steht also jedesmal das Vermögen dem Unvermögen gegenüber mit identischem Inhalt und in identischer Beziehung. Der Begriff der Privation

aber hat verschiedene Bedeutungen. Privation heißt das Nichthaben, und insbesondere das Nichthaben da, wo dem Gegenstande das, was er eigentlich haben sollte, fehlt, entweder überhaupt oder zu der Zeit, wo er es haben sollte, und entweder in bestimmter Weise, wie beim völligen Fehlen, oder in beliebiger Weise. Mitunter reden wir auch von Privation da, wo das Mangeln dessen, was man haben sollte, durch äußere Gewalt herbeigeführt ist.

2 Prinzipien von der bezeichneten Art kommen nun teils in dem Unbeseelten, teils in dem Beseelten vor, und zwar in der Seele, und hier in demjenigen Bezirke der Seele, der der Vernunft teilhaftig ist. Daraus ergibt sich, daß auch von den Vermögen die einen vernunftlos sind, die anderen an der Vernunft teilhaben. Nun ist alle Kunst und alle auf das Hervorbringen gerichtete Fertigkeit zu den Vermögen zu rechnen; denn sie sind Prinzipien für eine in einem anderen oder im Gegenstande selbst, sofern er ein anderes ist, hervorzubringende Veränderung. Die Vermögen nun, die mit der Vernunft zusammenhangen, sind, während sie dieselben bleiben, Prinzipien für Wirkungen von entgegengesetzter Art; diejenigen Vermögen dagegen, die nicht von der Vernunft begleitet sind, sind jedes einzelne Prinzip nur für eine Art von Wirkung; so ist das Warme nur für die Erwärmung wirksam, während die ärztliche Kunst für beides, für Krankheit und für Gesundheit, wirksam ist. Der Grund dafür ist der, daß die Einsicht begrifflicher Natur ist, der Begriff aber als einer und derselbe die Sache und ihre Privation umfaßt, wenn auch nicht in ganz gleichem Sinne; denn der Begriff umfaßt wohl in gewissem Sinne beides, aber eigentlicher gilt er doch für das positive Glied des Gegensatzes. Deshalb umfassen notwendig auch die betreffenden Fertigkeiten beide Glieder des Gegensatzes, das eine aber als solche durch ihr Wesen, das andere mittelbar. Bezeichnet doch auch der Begriff das eine als solcher unmittelbar, das andere gewissermaßen in vermittelter Weise; denn das dem Positiven Entgegengesetzte bezeichnet er in der Form der Negation und der Ablehnung; wie die Privation von vornherein das dem Positiven Engegengesetzte, so bezeichnet die Negation ihn durch Ablehnung des Positiven. Da nun das Entgegengesetzte nicht an dem Identischen vorhanden ist, die Fertigkeit aber ein Vermögen vermittelst begrifflichen Erfassens bedeutet, und die Seele das Prinzip der Bewegung in sich enthält, so versteht der kundige Mann, während das Heilsame nur Heilung, das Wärmende Wärme und das Abkühlende Kälte bewirkt, wie das eine so auch das Gegenteil davon zu bewirken. Denn der Begriff umfaßt beides, wenn

auch nicht mit ganz gleichem Range, und er wohnt der Seele inne, die das Prinzip der Bewegung enthält; dadurch vermag sie von demselben Prinzip aus, an ein Identisches anknüpfend, beide Glieder des Gegensatzes herbeizuführen. Das mit Vernunft ausgestattete Potentielle wirkt also in entgegengesetzter Weise als das nicht mit Vernunft begabte Potentielle, weil in dem Begriff als dem einheitlichen Prinzip das Entgegengesetzte in einem umfaßt wird. Zugleich aber erhellt, daß das Vermögen, richtig und angemessen zu wirken, das Vermögen überhaupt zu wirken oder zu erleiden selbstverständlich mit einschließt, aber dieses letztere Vermögen nicht ebenso immer das erstere. Denn es ist zwar notwendig, daß, wer in der rechten Weise wirkt, überhaupt wirkt; aber es ist nicht notwendig, daß, wer überhaupt wirkt, in der rechten Weise wirkt.

Manche nun, wie *die Megariker*, behaupten, ein Vermögen habe etwas 3
nur, sofern es wirklich tätig sei, und wenn es nicht tätig sei, habe es auch das Vermögen nicht. Wer nicht baue, der habe auch nicht das Vermögen zu bauen; nur der Bauende, solange er baue, habe es, und ebenso in anderen Fällen. Es ist nicht schwer einzusehen, in welche Ungereimtheiten sie sich damit verwickeln. Denn offenbar ist dann einer auch nicht Baumeister, wenn er nicht baut; denn Baumeister sein heißt die Fähigkeit zum Bauen besitzen. Und ebenso ist es bei den anderen technischen Fertigkeiten auch. Wenn es nun unmöglich ist, derartige Fertigkeiten zu besitzen, ohne daß man sie erlernt oder erworben hat, und sie nicht zu besitzen, wenn man sie nicht zuvor verloren hat, sei es durch Vergessen oder durch eine Veränderung der Person oder durch die Länge der Zeit, — denn daß mittlerweile die Kunst selbst untergegangen wäre, kann doch nicht wohl der Grund sein, da diese ewig ist —, so wird einer die Fertigkeit nicht besitzen, solange er untätig ist; woher bekommt er sie dann aber, wenn er nun auf einmal wieder zu bauen anfängt? Bei dem Unbeseelten aber verhält es sich ganz ebenso. Es würde nichts kalt, noch warm, noch süß sein, es würde überhaupt nichts eine sinnliche Qualität haben, als in dem Augenblick, wo es wirklich so empfunden wird. Und so kommt denn schließlich heraus, daß es einfach der Satz des *Protagoras* ist, den sie nachsprechen.

Aber weiter. Es wird auch nichts die Fähigkeit der Wahrnehmung besitzen, so lange es nicht tatsächlich wahrnimmt. Wenn nun blind heißt, was kein Sehvermögen hat, während es seiner Natur nach zu dieser Zeit und in dieser Weise das Vermögen haben sollte, so wird einer und derselbe vielmals an einem Tage blind und taub sein. Ferner, wenn unvermögend heißt,

was des Vermögens entbehrt, so wird das, was noch nicht eingetreten ist, auch nicht die Möglichkeit haben zu geschehen; wenn aber einer behauptet, das, was nicht die Möglichkeit hat zu geschehen, das geschehe oder werde geschehen, so sagt er etwas Falsches aus. Denn gerade dies bedeutet doch der Ausdruck „nicht die Möglichkeit haben“. Damit heben also solche Ausführungen auch alle Bewegung und alles Entstehen auf. Was einmal steht, wird immer stehen, und was einmal sitzt, wird immer sitzen, und wenn es sitzt, niemals wieder aufstehen. Denn es ist unmöglich, daß dasjenige aufstehe, was nicht das Vermögen hat, aufzustehen.

Das ganze Gerede hat also gar keinen Sinn. Daß Vermögen und Wirklichkeit zweierlei ist, liegt klar am Tage. Die Ansicht dagegen, von der wir reden, macht aus Vermögen und Wirklichkeit eines und dasselbe; man beeifert sich, einen Unterschied aufzuheben, der doch wahrhaftig nicht unerheblich ist. Kann es doch vorkommen, daß etwas zwar das Vermögen hat zu sein und doch nicht ist, und daß etwas das Vermögen hat nicht zu sein und doch ist; ebenso ist es bei anderen Aussagen der Fall, so daß etwas das Vermögen hat zu gehen und doch nicht geht, und daß etwas, was nicht geht, doch das Vermögen hat zu gehen.

Man sagt, etwas habe ein Vermögen, wo es nicht in das Bereich des Unmöglichen gehört, daß das, was den Inhalt des Vermögens bildet, wirklich werde. So z. B., wo das Vermögen zum Sitzen vorhanden ist und die Umstände das Sitzen möglich machen, da ergibt sich nichts Unmögliches, wenn einer wirklich sitzt. Ganz ebenso ist es mit dem Vermögen bewegt zu werden oder anderes zu bewegen, zu stehen oder anderes zu stellen, zu sein oder zu werden, nicht zu sein oder nicht zu werden.

Das Wort *Energie*, das „Verwirklichung“ zur Entelechie, der Wesensvollendung hin bedeutet, ist von der Bewegung, wovon es vorzugsweise gilt, auf das übrige übertragen worden. Denn als Energie wird vor allem die Bewegung aufgefaßt. Daher kommt es, daß man von dem was nicht ist, nicht aussagt, daß es bewegt wird. Andere Aussagen, z. B. daß es Objekt des Gedankens und des Begehrens sei, macht man wohl von dem was nicht ist, aber nicht die Aussage, daß es bewegt sei, und dies deshalb, weil damit das was nicht in Wirklichkeit ist, als in Wirklichkeit seiend bezeichnet würde. Denn unter dem, was nicht ist, gibt es solches, was ein potentielles Sein hat; aber es ist nicht, weil der Prozeß der Verwirklichung nicht eingetreten ist.

4 Hat nun der Ausdruck „ein Vermögen haben“ die bezeichnete Bedeutung, was die nachfolgende Verwirklichung betrifft, so folgt offenbar, daß die

Aussage nicht richtig sein kann: dieses bestimmte ist zwar ein Mögliches, es wird aber niemals wirklich sein. Damit wäre der Begriff der Unmöglichkeit außer Augen gelassen. Man nehme ein Beispiel. Wenn jemand sagt, es sei zwar ganz wohl möglich, die Diagonale und die Seite des Quadrats mit demselben Maße zu messen, nur würden sie gleichwohl nie so gemessen werden, dann erwägt er nicht den Begriff der Unmöglichkeit. Allerdings, nichts hindert, daß etwas, was die Möglichkeit hat zu sein oder zu werden, doch nicht sei und nicht werde. Dagegen ergibt sich aus dem Begriff des Möglichen mit Notwendigkeit dies, daß, wenn wir annehmen, es sei etwas oder sei geworden, was nicht ist, was aber doch möglich ist, solche Annahme nichts Unmögliches enthalten darf. Sie würde aber in jenem Falle ein Unmögliches sein; denn daß die Diagonale kommensurabel sei, ist etwas Unmögliches.

Es heißt eben nicht dasselbe: etwas ist falsch, und etwas ist unmöglich. Daß du jetzt stehst, ist falsch; aber unmöglich ist es nicht. Zugleich aber ist offenbar, daß, wenn aus dem Sein von A das Sein von B notwendig folgt, mit der Möglichkeit, daß A ist, notwendig auch die Möglichkeit von B gegeben ist. Denn wenn die Möglichkeit von B nicht notwendig folgte, so hinderte nichts die Möglichkeit, daß B nicht sei; B wäre also unmöglich. Gesetzt nun, A sei möglich. Hat A die Möglichkeit zu sein, so ergibt sich, daß es nichts Unmögliches ist, wenn A als seiend gesetzt wird. Dann müßte notwendig auch B sein; B aber hieß ja vorher unmöglich. Gesetzt nun, B sei unmöglich. Ist das Sein von B unmöglich, so wird auch das Sein von A unmöglich. A aber war doch als möglich gesetzt; also ist auch B möglich. Also wenn A ein Mögliches, so ist auch B ein Mögliches, vorausgesetzt, daß das Verhältnis zwischen ihnen das ist, daß mit dem Sein von A auch das Sein von B notwendig gegeben ist. Wäre also bei diesem Verhältnis von A und B die Möglichkeit von B nicht in jener Weise gegeben, so würde auch das Verhältnis von A und B nicht das sein können, wie es doch gesetzt wurde. Und ist umgekehrt mit der Möglichkeit, daß A sei, auch die Möglichkeit, daß B sei, gegeben, so muß, wenn A ist, notwendig auch B sein. Denn daß die Notwendigkeit zu sein für B notwendig mit der Möglichkeit von A gegeben ist, bedeutet eben dies, daß notwendig, falls A und zurzeit wo A und in der Weise wie A zu sein das Vermögen hatte, auch B das Vermögen hat zu sein und gleichfalls zu dieser Zeit und in dieser Weise.

Vermögen sind teils angeboren wie die Sinnesvermögen, teils eingeübt 5
wie das Spielen eines Instruments, teils erlernt wie die künstlerischen

Fertigkeiten. Die einen, die man durch Gewöhnung und Verstand erwirbt, besitzt man nicht anders als nachdem man sich zuvor darin geübt hat; für die anderen, die den bezeichneten Charakter nicht tragen, und für die passiven Vermögen gilt dieses Erfordernis nicht. Das, was ein Vermögen hat, vermag aber immer Bestimmtes, zu bestimmter Zeit, in bestimmter Weise, und was sonst noch an Bestimmungen begrifflich dazu gehört. Nun eignet das Vermögen anderes in Bewegung zu setzen das eine Mal solchen Wesen, die mit Vernunft begabt sind, und deren Vermögen haben dann an der Vernunft ihren Halt; andere Wesen sind nicht mit Vernunft begabt, und so sind denn auch ihre Vermögen nicht durch Vernunft geleitet. Das erstere wird nur bei beseelten Wesen, das letztere bei beiden Arten von Wesen gefunden. Bei den vernunftlosen Vermögen erfolgt, sobald das was die Wirkung übt und das was die Wirkung erleidet in der ihrem Vermögen entsprechenden Weise zusammentreffen, das Tun und das Leiden mit Notwendigkeit; bei den durch Vernunft geleiteten ist solche Notwendigkeit nicht vorhanden. Denn während die Vermögen der ersteren Art sämtlich eine Verwirklichung, jegliches nur in einem Sinne gestatten, lassen die von der letzteren Art zwei entgegengesetzte Richtungen der Verwirklichung zu. Sie würden also, falls die Wirkung mit Notwendigkeit einträte, das Eine und zugleich das Entgegengesetzte wirken, und dies ist unmöglich. Es muß also ein anderes vorhanden sein, was darüber entscheidet, in welchem Sinne die Wirksamkeit erfolgt, und darunter verstehe ich den *Trieb* oder den *Vorsatz*. Das Wesen wird, wenn es mit dem für die Einwirkung Empfänglichen in die seinem Vermögen entsprechende Berührung tritt, dasjenige tun, was dem Antriebe gemäß ist, dem die Entscheidung zufällt. Alles also, was Träger von Vermögen ist, die mit Vernunft verbunden sind, tut, wenn der innere Antrieb dazu drängt, notwendig das, wozu es das Vermögen hat, und in der Weise, wie es das Vermögen hat. Es hat aber das Vermögen, wenn das der Einwirkung Empfängliche vorhanden und in dieser bestimmten Verfassung ist; ist das nicht der Fall, so hat es auch das Vermögen des Wirkens nicht. Die Einschränkung: falls kein äußerer Umstand hindert, braucht nicht erst ausdrücklich hinzugefügt zu werden. Denn jegliches hat das Vermögen zu wirken eben nur in dem Sinne, wie man von Vermögen überhaupt sprechen kann; ein Vermögen aber ist nicht schlechthin vorhanden, sondern nur unter gegebenen Bedingungen, und dazu gehört auch der Ausschluß äußerer Hindernisse. Denn durch diese würden auch solche Bestimmungen aufgehoben werden, die zum Begriff der Sache gehören.

Deshalb würde jemand, gesetzt auch er wollte oder er begehrte zweierlei verschiedene oder entgegengesetzte Wirkungen zugleich zu üben, es doch nicht vollbringen können. Denn das Vermögen, was er hat, hat er doch nicht in dieser Form, und ein Vermögen, Entgegengesetztes zugleich zu tun, gibt es überhaupt nicht; man wirkt aber immer nur das, wozu man das Vermögen hat.

2. *DIE AKTUALITÄT*

Die Potentialität, sofern sie zur Bewegung in Beziehung steht, hätten wir 6
damit behandelt; nunmehr wollen wir über die *Aktualität,* über ihr Wesen und ihre Beschaffenheit, genauere Bestimmungen geben. Dabei wird dann auch der Begriff des Potentiellen klar werden, indem wir seine verschiedenen Bedeutungen auseinanderhalten. Denn von Potentialität spricht man nicht nur da, wo etwas seiner Natur nach anderes bewegt oder von anderem bewegt wird, sei es überhaupt und irgendwie, sei es mit bestimmter Richtung, sondern auch in anderer Beziehung, und deshalb sind wir bei unseren Untersuchungen auch darauf eingegangen.

Aktualität nun bedeutet ein Vorhandensein des Gegenstandes in anderem Sinne, als wir vom Sein im Sinne der Potentialität sprechen. Potentialität meinen wir, wenn wir z. B. sagen, daß im Holze die Hermesfigur und in der ganzen Linie die halbe stecke, nämlich weil man sie daraus hervorholen kann, oder wie wir jemand einen wissenschaftlichen Mann nennen, auch wenn er gerade nicht wissenschaftlich beschäftigt ist, falls er nur zu solcher Beschäftigung befähigt ist. Anders die Aktualität. Was wir damit sagen wollen, mag aus den einzelnen Fällen durch Induktion deutlich gemacht werden. Es ist durchaus nicht immer geboten, für alles die streng begriffliche Form zu suchen; es genügt schon eine Reihe von analogen Fällen zu überblicken. Dazu dient hier das Verhältnis des Bauenden zum Bauverständigen, des Aufgewachten zum Schlafenden, des Sehenden zu dem, der die Augen geschlossen hält, aber Sehkraft besitzt, des aus dem Stoffe Gestalteten zum Stoffe, des Fertiggestellten zum Unfertigen. Durch das eine Glied dieser Gegensätze soll jedesmal die Aktualität, durch das andere die Potentialität bezeichnet sein.

Indessen, Aktualität hat nicht alles in gleicher Weise, oder es ist doch nur das analoge Verhältnis immer das gleiche; wie dieses an diesem oder auf dieses bezogen ist, so ist jenes an jenem oder auf jenes bezogen. Aktualität will das eine Mal besagen, wie sich die Bewegung zum Vermögen, das andere

Mal, wie sich das Gebilde zum Stoff verhält. Wo vom Unendlichen, vom Leeren und von anderen derartigen Begriffen als Potentiellem und Aktuellem die Rede ist, da geschieht es in anderem Sinne als bei den gewöhnlichen Gegenständen, wie z. B. bei dem Sehenden, beim Gehenden oder auch beim Gesehenen. Hier kann die Aussage einmal ohne weiteres wahr werden; denn das Gesehene heißt so das eine Mal, weil es gesehen wird, ein anderes Mal, weil es gesehen werden kann. Das Unendliche dagegen ist nicht in dem Sinne ein Potentielles, als könnte es jemals in Wirklichkeit ein für sich Bestehendes werden; das wird es nur im Denken. Denn daraus, daß die Teilbarkeit nie zu Ende kommt, ergibt sich, daß wohl diese Aktualität ein potentielles Sein hat, aber nicht auch das Gelangen zum Fürsichsein.

Was nun die Handlungen anbetrifft, so ist eine Handlung, die ein Ende nimmt, nicht selbst Zweck, sondern Mittel zum Zweck. So ist der Zweck der Entfettungskur die Abmagerung; wenn aber der zu Entfettende noch in der Kur begriffen ist, so ist, da das Ziel der Bewegung nicht in der Bewegung selbst enthalten ist, solche Bewegung nicht eigentlich eine innerlich bildende Tätigkeit zu nennen oder doch keine vollendete; denn sie ist ja nicht selbst das Ziel, und erst die Bewegung, in der das Ziel enthalten ist, darf eine innerlich bildende Tätigkeit heißen. So z. B. läßt sich wohl dieses aussagen: es sieht einer auch weiter, wie er bisher gesehen hat; er überlegt, wie er überlegt hat, und denkt, wie er gedacht hat. Aber nicht ebenso gilt es: er lernt immer weiter, was er schon gelernt hat, oder er genest immer weiter, wie er genesen ist. Dagegen lebt einer immer weiter glücklich, der glücklich gelebt hat, und ist der weiter selig, der bisher selig gewesen ist. Wäre das nicht richtig, so hätte die Bewegung aufs Ziel hin einmal aufhören müssen, wie es bei einer Entfettungskur der Fall ist. So aber ist es hier nicht; sondern es lebt einer weiter, wie er gelebt hat. Die einen dieser Vorgänge also muß man als bloße Bewegungen bezeichnen, die zu dem Ziele hinführen, die anderen als innere Prozesse der Verwirklichung. Die Bewegung als Bewegung ist noch unvollendet: so die Entfettung, das Erlernen, das Gehen, das Bauen; alles das sind Bewegungen, und zwar unvollendete. Denn daß jemand den Weg immer weiter geht, den er gegangen ist, immer weiter baut, was er schon gebaut hat, immer weiter wird, was er geworden ist, oder immer weiter bewegt, was er bewegt hat, das stimmt nicht; sondern „er bewegt“, das ist das eine, und „er hat bewegt“, das ist etwas anderes. Dagegen „er hat gesehen“ und „er sieht noch immer“, er „denkt und er hat gedacht“: das kann ganz wohl zugleich und als dasselbe statthaben. Einen Vorgang von der letzteren

Art bezeichne ich als inneren Prozeß der Verwirklichung, einen von jener Art aber als bloße Bewegung.

Was es also heißt, aktuell sein, und welche Beschaffenheit dem Aktuellen 7
zukommt, das mag uns auf Grund des Beigebrachten und verwandter Erwägungen klar geworden sein. Nun gilt es aber weiter, genauer zu bestimmen, zu welcher Zeit jedes einzelne potentiell ist, und zu welcher Zeit noch nicht. Denn nicht zu jeder beliebigen Zeit ist etwas potentiell. Zum Beispiel: ist etwa Erde schon potentiell ein Mensch? Doch wohl nicht, sondern vielmehr erst dann, wenn sie bereits zum Samen geworden ist, und eigentlich auch dann noch nicht. Es ist damit gerade so, wie nicht alles und jedes gesund gemacht wird, nicht durch die ärztliche Kunst, und auch nicht durch die Naturheilkraft; sondern es gibt solches, was das Vermögen hat, wieder hergestellt zu werden, und dieses ist das potentiell Gesunde. Für das, was durch verständige Absicht aus dem Zustande der Potentialität in den der Aktualität hinübergeführt wird, ist die genauere Bestimmung die: es ist potentiell, wenn einmal die Absicht vorhanden ist, und zweitens kein äußerer Zustand hindernd dazwischen tritt; dort aber, bei dem Gegenstande, der gesund gemacht wird, ist die Potentialität vorhanden, wenn nur kein inneres Hindernis in dem Gegenstande selbst vorhanden ist. Ähnlich ist es mit einem Hause. Wenn kein innerer Umstand in der Sache und keiner in dem Baumaterial das Werden des Hauses verhindert, und nichts hinzuzutreten, nichts beseitigt oder geändert zu werden braucht, dann ist dies potentiell ein Haus. Ganz so ist es auch bei den übrigen Dingen, die das Prinzip ihrer Entstehung in einem Äußeren haben. Was dagegen das Prinzip seiner Entstehung in sich selbst hat, dafür gilt die Bestimmung, daß es potentiell ist, sofern es durch sich selbst wird, und kein Äußeres hindernd dazwischen tritt. So ist der Same noch nicht potentiell ein Mensch, denn er bedarf noch eines anderen Organismus und muß hier erst eine Reihe von Umwandlungen durchmachen. Wenn aber etwas schon durch sein eigenes inneres Prinzip von der Beschaffenheit ist, daß es sich zu verwirklichen vermag, dann ist es schon als solches potentiell. Jenes dagegen, der Same, bedarf noch eines zweiten Prinzips. So ist auch Erde noch nicht potentiell eine Bildsäule; sie muß sich erst umwandeln und zu Erz werden.

Was wir nun so als potentiell bezeichnen, das stellt sich, wenn es aktuell wird, dar nicht als dieser bestimmte Stoff selbst, sondern als aus dem Stoff bestehend. So ist der Kasten nicht Holz, sondern von Holz, und das Holz wieder nicht Erde, sondern von Erde, und Erde wieder ist, falls es sich mit

ihr ebenso verhält, nicht irgend ein drittes, sondern von einem dritten. Jedesmal aber ist dieses andere in der Reihenfolge Spätere im eigentlichen Sinne potentiell. So ist der Kasten nicht von Erde, auch nicht Erde, sondern von Holz. Das Holz ist potentiell ein Kasten, und so ist es des Kastens Materie; das Holz ist die Materie eines Kastens schlechthin, und dieses bestimmte Stück Holz die Materie dieses bestimmten Kastens. Gibt es nun in dieser Reihe ein erstes Glied, was nicht mehr mit Bezug auf ein anderes als aus diesem bestehend bezeichnet wird, so ist dies die Urmaterie. So wäre, wenn Erde aus Luft bestände, Luft aber zwar nicht Feuer wäre, aber aus Feuer bestände, Feuer die Urmaterie, und wenn es dann eine bestimmte Beschaffenheit annähme, so würde es damit zur Substanz. Denn das macht den Unterschied des Allgemeinen und des Substrats, daß dieses bestimmtes Einzelwesen ist, jenes nicht. Es ist damit ganz ähnlich, wie das Substrat für die Attribute ein Mensch nach Leib und Seele bildet, und literarisch gebildet oder von bleicher Farbe zu sein seine Eigenschaften sind. Tritt an das Substrat das Gebildetsein heran, so wird dies Substrat nicht etwa Bildung genannt, sondern gebildet, und so heißt auch der Mensch nicht die bleiche Farbe, sondern bleich, und nicht Gang oder Bewegung, sondern gehend oder bewegt, gerade wie dort etwas nach einem Stoffe bezeichnet wurde. Wo nun in dieser Weise an ein Substrat eine Bestimmung herantritt, da ist das letzte Ergebnis ein substantiell Seiendes; wo es sich nicht so verhält, sondern das Ausgesagte eine Form und nähere Bestimmtheit ist, da ist das letzte, bei dem man anlangt, eine Materie und ein materiell Seiendes. Es ergibt sich also, daß es seinen guten Sinn hat, wenn der Gegenstand bezeichnet wird nach seiner Materie wie nach seinen Attributen in der abgeleiteten Wortform. Denn beides, die Materie wie die Attribute, ist noch ein Unbestimmtes.

So viel über die Frage, wann etwas potentiell genannt werden darf, wann nicht.

8 Aus den Bestimmungen, die wir früher über die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes „vorangehen" gegeben haben, ergibt sich, daß die Aktualität der Potentialität vorangeht, und zwar der Potentialität nicht nur ihrem strengen Begriffe nach, wonach sie das Prinzip der Veränderung in einem anderen oder sofern es als anderes genommen wird bedeutet, sondern daß sie ganz allgemein jedem Prinzip der Bewegung wie der Ruhe vorangeht. Denn auch die innere Anlage fällt unter den Begriff der Potentialität. Sie ist ein Prinzip der Bewegung, freilich der Bewegung nicht in einem anderen, sondern in dem Wesen selbst, insofern es dieses Wesen ist. Jeder

solchen Potentialität also geht die Aktualität dem Begriffe nach und dem Wesen nach voran; auch der Zeit nach, wenigstens in gewissem Sinne; in anderem Sinne freilich wieder nicht.

Zunächst, daß sie dem Begriffe nach vorangeht, leuchtet von selber ein. Denn das ursprünglich mit Potentialität Ausgestattete hat Potentialität insofern, als es zur Aktualität zu gelangen vermag, wie z. B. Baumeister ist, wer zu bauen vermag, Sehkraft hat, wer zu sehen vermag, und sichtbar ist, was gesehen werden kann. Das gleiche begriffliche Verhältnis herrscht auch in allem anderen. Mithin ist der Begriff des Aktuellen notwendig der ursprünglichere, und wer den Begriff des Potentiellen erfassen will, der muß zuvor den Begriff des Aktuellen erfaßt haben.

Aber auch der Zeit nach geht das Aktuelle voran. Damit hat es folgende Bewandtnis. Es geht zeitlich voran das Aktuelle, das generisch, nicht numerisch mit dem Potentiellen identisch ist. Was damit bedeutet werden soll, ist folgendes: Der Zeit nach früher als dieser jetzt aktuell existierende Mensch, oder als das Korn, oder als das Sehende, ist die Materie, der Same, das Sehfähige, also das, was Mensch, Korn, sehend potentiell, aber noch nicht aktuell ist. Der Zeit nach früher als dieses aber ist dann wieder anderes Aktuelles, woraus jenes erst geworden ist. *Denn das Werden vollzieht sich jedesmal so, daß aus dem potentiell Seienden das aktuell Seiende wird vermittels eines aktuell Seienden;* so wird der Mensch durch einen Menschen, der literarisch Gebildete durch einen literarisch Gebildeten, indem immer ein Ursprüngliches vorhanden ist, das die Bewegung anregt; was aber die Bewegung anregt, ist bereits aktuell.

In unseren Ausführungen über die Substanz haben wir dargelegt, daß jegliches was wird, zu etwas wird aus etwas und durch etwas, und zwar durch solches, was der Form nach mit ihm identisch ist. Daraus leuchtet die Unmöglichkeit ein, daß einer ein Bauverständiger sei, ohne je etwas gebaut, oder ein Zitherspieler, ohne je Zither gespielt zu haben. Denn wer Zither spielen lernt, der lernt Zither spielen dadurch, daß er Zither spielt, und so ist es auch sonst überall beim Erlernen von etwas. Das nun bietet den Anlaß für den sophistischen Trugschluß, wonach einer dasjenige, was einen Gegenstand der Kenntnis bildet, macht, noch ehe er die Kenntnis der Sache besitzt; denn so lange einer noch lernt, besitzt er diese Kenntnis noch nicht. Indessen, darauf ist zu erwidern, daß von dem, was werden soll, immer schon etwas geworden sein, und überhaupt von dem, was in Bewegung gesetzt werden soll, schon etwas zur Bewegung gelangt sein muß;

— wie das zu verstehen ist, haben wir in der Abhandlung über die Bewegung klargelegt. — So muß denn auch der Lernende doch wohl schon etwas von der zu erwerbenden Kenntnis besitzen. Auch in diesem Sinne also leuchtet es ein, daß die Aktualität auch hier der Potentialität dem Entstehen nach und der Zeit nach vorangeht.

Dasselbe gilt nun auch von der Priorität dem Wesen nach. Zuerst deshalb, weil das was der Entstehung nach das Spätere ist, der Form und dem Wesen nach vielmehr das Frühere ist. So ist der Mann früher als das Kind und der Mensch früher als der Same; denn jenes hat schon die Form, dieses hat sie noch nicht. Sodann, weil alles was wird, die Richtung auf das hin innehält, was sein Prinzip und Zweck ist. Denn Prinzip ist eben das, um dessen willen etwas geschieht, und das Werden vollzieht sich um des Zweckes willen; der Zweck aber ist die Aktualität, und um seinetwillen erlangt etwas Potentialität. Nicht um Sehkraft zu haben, sehen die lebenden Wesen, sondern um zu sehen besitzen sie Sehkraft. Baukunde hat man, um zu bauen, und Verstand um zu verstehen, aber nicht umgekehrt. Man versteht auch nicht, um Verstand zu haben, es sei denn, daß man das Verstehen bloß zur Übung betreibt. Wer sich aber bloß im Verstehen übt, der ist nicht auf die Sache gerichtet; dem gilt es nur erst um die Übung, und es ist nicht der Gegenstand, der den Antrieb zum Verstehen liefert.

Die Materie ferner ist potentiell, weil sie zur Form noch erst gelangen soll; ist sie aktuell, so ist sie schon geformt. Und so ist es auch bei allem übrigen, auch da, wo der Zweck in der Bewegung selbst liegt. Die Natur macht es daher ebenso, wie die Lehrer, die ihren Zweck erreicht zu haben glauben, wenn sie den Schüler in wirklicher Ausübung der Tätigkeit darstellen. Wäre es anders, so würde die Sache auf ein Gleichnis zum Hermes des Pauson hinauslaufen [der in durchsichtigem Gestein eingeschlossen war]; denn es würde auch bei der erlangten Kenntnis ebenso wie es beim Hermes der Fall ist, unerkennbar bleiben, ob sie drinnen steckt oder draußen ist. Das fertiggestellte Werk ist der Zweck, und die Aktualität ist eben das fertige Werk. Deshalb nennt man die Aktualität nach dem Akte, und worauf der Prozeß hinausläuft, das ist die Entelechie, die Vollendung des Seins nach seiner Bestimmung.

In manchen Fällen nun ist dem Vermögen gegenüber das letzte bloß der wirkliche Gebrauch, so dem Sehvermögen gegenüber das wirkliche Sehen, und es gibt kein anderes Werk, das von dem Sehvermögen hervorgebracht würde außer dem Sehen. In anderen Fällen dagegen wird noch etwas her-

vorgebracht außer der Tätigkeit; so von der Baukunst neben der Tätigkeit des Bauens das Gebäude. In jenem Falle ist gleichwohl der Gebrauch des Vermögens deshalb nicht weniger Zweck, weil er mit der Tätigkeit zusammenfällt; in diesem ist er wenigstens in höherem Grade Zweck als das Vermögen. Denn die Tätigkeit des Bauens ist gleichsam aufbewahrt in dem was gebaut wird; sie vollzieht sich und existiert zugleich mit dem Gebäude. In allen den Fällen nun, wo neben dem Gebrauche des Vermögens noch ein anderes da ist, das hervorgebracht wird, liegt die Aktualität in dem Hervorgebrachten: so hat das Bauen seine Aktualität in dem Gebauten, das Weben in dem Gewebten, und ebenso ist es in den übrigen Fällen; überhaupt hat die Bewegung ihre Aktualität in dem bewegten Gegenstand. In den Fällen dagegen, wo es nicht neben der Tätigkeit noch ein fertiges Werk gibt, liegt die Aktualität in dem Träger des Vermögens selbst; so das Sehen in dem Sehenden, das Verstehen in dem Verstehenden, das Leben in der Seele, und so gilt es auch von der Glückseligkeit, die nur ein Leben von besonderer Beschaffenheit ist.

Es wird dadurch klar geworden sein, daß das Wesen und die Form Aktualität sind. Demnach ist es auch unter diesem Gesichtspunkte klar, daß die Aktualität dem Wesen nach der Potentialität vorangeht, und wie wir gesagt haben: *jeder Aktualität geht der Zeit nach eine andere Aktualität vorher, bis man zu dem gelangt, was ewig das ursprüngliche Prinzip aller Bewegung ist.*

Aber das gilt nun auch in einem noch höheren Sinne. *Das Ewige ist dem Wesen nach früher als das Vergängliche, und nichts was ewig ist, hat bloß potentielles Sein.* Der Grund ist dieser: Jedes Vermögen ist das Vermögen des einen und des Gegenteils zugleich. Was nun überhaupt keine Möglichkeit der Existenz hat, das würde in keinem Falle existieren; was aber diese Möglichkeit hat, das hat auch die Möglichkeit, nicht wirklich zu werden. Also hat das, was bloß potentiell ist, ebensowohl die Möglichkeit nicht zu sein wie die zu sein, und es ist eines und dasselbe, was die Möglichkeit hat zu sein und nicht zu sein. Von dem aber, was die Möglichkeit hat nicht zu sein, gilt es, daß es möglicherweise nicht ist. Was aber möglicherweise nicht ist, das ist vergänglich, sei es schlechthin vergänglich, sei es in der bestimmten Beziehung vergänglich, in welcher für dasselbe die Möglichkeit offen bleibt, daß es nicht sei, also z. B. in Beziehung auf den Ort oder auf die Quantität oder auf die Qualität. Vergänglich schlechthin aber heißt das, was seinem ganzen Dasein nach vergänglich ist. Was also schlechthin unvergänglich ist,

das kann nichts schlechthin Potentielles sein; aber allerdings nichts hindert, daß es in bestimmter Beziehung potentiell sei, z. B. nach bestimmter Qualität oder nach bestimmter Örtlichkeit. In jeder anderen Beziehung also ist es aktuell.

Ebensowenig nun wie das was ewig ist kann das was notwendig ist potentiell sein. Das Notwendige aber ist doch das Ursprüngliche; denn wäre dieses nicht, so wäre überhaupt nichts. Also kann auch die Bewegung, falls es ewige Bewegung gibt, nicht potentiell sein, und ebensowenig kann ein Bewegtes, wenn es ewig ist, nur der Potentialität nach ein Bewegtes sein; es sei denn in bezug auf das Woher und Wohin. Daß es eine Materie dafür gebe in bezug auf die Richtung der Bewegung, das ist allerdings nicht ausgeschlossen. Deshalb kommt der Sonne und den Gestirnen und kommt dem Universum überhaupt ewige Aktualität zu, und man braucht sich nicht bange machen zu lassen, daß der Himmel einmal zum Stillstand kommen möchte, wie die Naturgelehrten besorgen. Es kostet diesen Wesen auch keine Mühe, was sie leisten. Denn ihre Bewegung beruht nicht darauf, daß das eine ebensowohl wie sein Gegenteil möglich ist, wie bei den vergänglichen Dingen, so daß ihnen die Kontinuität der Bewegung zu erhalten eine Anstrengung verursachte. Daß solche Anstrengung sonst für die Dinge erforderlich ist, das liegt daran, daß ihr Wesen Potentialität und Materie, nicht Aktualität ist.

Ein Abbild des Unvergänglichen nun bietet auch das, was in steter Veränderung begriffen ist wie Erde und Feuer; denn auch dieses ist in beständiger Tätigkeit und hat die Bewegung an sich und in sich. Die anderen Vermögen aber sind sämtlich, wie früher nachgewiesen worden ist, Vermögen zu dem einen wie zum Gegenteil, und was sich in dieser Weise zu bewegen vermag, das hat auch das Vermögen, sich nicht in dieser Weise zu bewegen. Gilt dies von dem Vermögen, das mit Vernunft verbunden ist, so werden dagegen die Vermögen, die nicht mit Vernunft verbunden sind, sich immer gleich verhalten, je nachdem die entgegengesetzten Bedingungen, das was die Wirkung übt und das was sie erleidet, eintreten oder nicht.

Wenn demnach Wesen als selbständige Existenzen von der Art bestehen wie die Verselbständiger der Begriffe sie als Ideen aufstellen, so wäre die Folge, daß es etwas gibt, was viel mehr wissenschaftliche Erkenntnis besäße als die Idee der Erkenntnis selber, und etwas, was viel mehr bewegt wäre als die Idee der Bewegung selber. Denn jene konkreten Dinge hätten

einen höheren Grad von Aktualität, die Ideen aber stellten die bloße Potentialität zu ihnen dar.

Daß die Aktualität der Potentialität und jedem Prinzip der Veränderung vorangeht, ist so unser gesichertes Ergebnis. Daß aber auch der Potentialität 9
als dem Vermögen zum Guten gegenüber die Aktualität das Höhere und Wertvollere ist, geht aus folgender Erwägung hervor. Was nach dem ihm innewohnenden Vermögen bezeichnet wird, hat als eines und dasselbe das Vermögen zu dem Einen und zum Entgegengesetzten; so hat eben dasselbe, von dem das Vermögen gesund zu sein ausgesagt wird, auch die Möglichkeit krank zu sein, und beide Möglichkeiten hat es zugleich. Denn eigentlich ist es eine und dieselbe Möglichkeit, die Möglichkeit gesund und die krank zu sein, zu ruhen und sich zu bewegen, zu bauen und einzureißen, aufgebaut zu werden und einzustürzen. Während also das Vermögen zu Entgegengesetztem zu gleicher Zeit besteht, ist es ausgeschlossen, daß das Entgegengesetzte zugleich wirklich sei; ausgeschlossen also ist auch das Zugleichsein von wirklichen Zuständen wie Gesundsein und Kranksein. Nun kann das Gute notwendig nur das eine der beiden entgegengesetzten sein, schließt also das Schlechte aus, während das Vermögen ebenso das Vermögen zum Guten wie zum Schlechten oder zu keinem von beiden ist. Mithin ist die Aktualität das Bessere. Und ebenso ist denn auch notwendigerweise, wo das Schlechte in Betracht kommt, die Vollendung und die Aktualität der Potentialität gegenüber das Schlechtere. Denn solange etwas bloß potentiell ist, sind bei demselben beide Gegensätze, das Gute wie das Schlechte, möglich. Es ergibt sich daraus auch dies, daß das Schlechte nicht etwas Selbständiges neben den Dingen ist. Denn das Schlechte ist von Natur später als das Vermögen, das ebenso das Vermögen zum Guten wie zum Schlechten ist. *In den obersten Prinzipien und in dem Ewigen ist mithin kein Platz für das Schlechte, kein Verfehlen noch Verderbnis.* Denn auch die Verderbnis gehört zu dem Schlechten.

Der Weg durch die Aktualität ist es auch, auf dem man die Eigenschaften der geometrischen Gebilde findet. Man findet sie nämlich durch Linienziehen. Wären die Linien schon gezogen, so läge der Satz schon offen zu Tage; aber die Linien sind zunächst bloß potentiell vorhanden. Warum z. B. beträgt die Winkelsumme im Dreieck 2 Rechte? Weil die Winkel um einen Punkt gleich 2 Rechten sind. Wäre nun die Parallele zu der einen Seite schon gezogen, so wäre die Sache auf den ersten Blick klar. Oder warum ist ganz allgemein der Winkel im Halbkreis ein rechter? Weil,

wenn wir drei gleiche Linien haben, von denen zwei die Basis bilden und die dritte von dem Mittelpunkt zum Scheitel des Winkels gezogen ist, ein Blick auf die Figur dem, der Bescheid weiß, die Sache klar macht. Es wird also offenbar der Satz gefunden, indem das potentiell Vorhandene zur Aktualität gebracht wird. Der Grund ist der, daß die Aktualität Gedanke ist. Die Potentialität stammt also aus der Aktualität, und deshalb gelangt man zur Erkenntnis durch ein Wirklichmachen. Denn die Aktualität als die zahlenmäßige Bestimmung ist im Vorgang des Erkennens das Spätere.

VI. TEIL

DAS WAHRE UND DAS FALSCHE

Der Begriff des Seienden und des Nichtseienden bestimmt sich nach den Formen der Kategorien; eine weitere Modifikation des Begriffs führt der Unterschied von Potentialität und Aktualität herbei, der an den einzelnen Kategorien oder ihrem Gegenteile auftritt. Die höchste und entscheidendste Bestimmung des Seinsbegriffs aber beruht auf dem Unterschiede des *Wahren* und des *Falschen.*

Dieser letztere Unterschied gilt von den Gegenständen, je nachdem in ihnen eine Verbindung oder Trennung vollzogen ist. Das Wahre hat der, der das Getrennte als getrennt und das Verbundene als verbunden denkt; das Falsche ergreift, wer eben dieses Verhältnis anders auffaßt als es in Wirklichkeit ist. So entsteht denn die Frage: wann findet sich das vor, was wir wahr oder falsch nennen, wann nicht? Diese Frage gilt es noch zu beantworten.

Zunächst also gilt offenbar dies: es ist jemand nicht deshalb in Wahrheit bleich, weil wir meinen, er sei bleich, sondern umgekehrt: weil er bleich ist, ist unsere Aussage wahr, wenn wir das von ihm aussagen. Nun gibt es Gegenstände und Bestimmungen derselben, die immer verbunden sind, so daß ihr Getrenntsein ausgeschlossen ist, und andere, die immer getrennt bleiben, und deren Verbundensein ausgeschlossen ist; anderes wieder läßt beide entgegengesetzte Verhältnisse zu. Wenn nun Sein so viel heißt wie verbunden sein und eins sein, Nichtsein so viel wie nicht verbunden sein, vielmehr in eine Mehrheit auseinandergehen, so kann in bezug auf dasjenige, was beides, das Verbundensein und das Getrenntsein, zuläßt, eine und dieselbe Ansicht und eine und dieselbe Aussage je nachdem wahr oder falsch sein, und so kann in ihr das eine Mal Wahrheit, das andere Mal ein Irrtum vorliegen. Bei den Gegenständen dagegen, bei denen nur das eine Verhalten möglich, das entgegengesetzte ausgeschlossen ist, da tritt der Fall nicht ein, daß eines und dasselbe bald wahr, bald falsch wäre, sondern da bleibt ewig eines und dasselbe wahr oder falsch.

Was heißt dann aber Sein oder Nichtsein, Wahr- oder Falschsein bei denjenigen Objekten, bei denen von Verbindung und Trennung überhaupt nicht die Rede ist? Da wird doch nicht das eine von dem anderen ausgesagt, so daß das Sein gälte, wenn Verbindung, das Nichtsein, wenn Trennung gegeben wäre, wie beim Holz, das weiß, oder bei der Diagonale, die inkommensurabel ist. Da wird also auch das Wahre und Falsche nicht in gleichem Sinne vorhanden sein wie bei jenen Dingen, und wie das Wahre hier nicht dieselbe Bedeutung hat, so auch nicht das Sein. Sondern hier gibt es Wahres und Falsches nur als ein bloßes Treffen und Benennen des Wahren — benennen und aussagen ist nicht dasselbe — und ein Nichtwissen und Nichttreffen desselben. Denn über das Was, den Gegenstand der Aussage, täuscht man sich nicht oder doch nur in uneigentlichem Sinne. Das gleiche gilt auch von den Objekten, die keinen Inbegriff von Bestimmungen bilden; auch über sie täuscht man sich nicht. Sie sind ganz und gar aktuell und nicht potentiell; denn sonst würden sie entstehen und vergehen. Das Seiende selbst aber entsteht und vergeht nicht; es müßte doch immer etwas sein, woraus es entstünde. Also, *was schlechthinniges und aktuelles Sein ist, darüber täuscht man sich nicht; man kann es nur entweder im Gedanken erfassen oder nicht erfassen.* Was man in Betracht dieser Dinge fragt, ist ihr Wesen, nicht ob sie von dieser Beschaffenheit sind oder nicht. Das Sein aber als das Wahrsein und das Nichtsein als das Falschsein ist in einem Falle, wo Gegenstand und Bestimmung in der Aussage verbunden sind wie in der Wirklichkeit, wahr, und wenn die in der Wirklichkeit vorhandene Verbindung verneint wird, falsch. Wahrheit und Falschheit in diesem Sinne ist also da vorhanden, wo die Wirklichkeit in der Verbindung oder Trennung von Gegenstand und Bestimmung besteht. Besteht die Wirklichkeit nicht in dieser Verbindung und Trennung, so hat Wahrheit und Falschheit eine andere Bedeutung. Wahrheit besteht dann darin, daß man die Objekte als solche einfach denkt, und da gibt es nicht Irrtum noch Täuschung, sondern nur ein bloßes Nichtkennen. Dieses Nichtkennen darf man indessen nicht so auffassen, wie man von Blindheit spricht; der Blindheit würde es erst dann entsprechen, wenn einer überhaupt kein Denkvermögen besäße.

Es leuchtet ferner ein, daß bei dem, was unbewegt ist, sofern man es als solches erfaßt, auch über das Wann eine Täuschung ausgeschlossen ist. So z. B. wird man, wenn man davon ausgeht, daß das Dreieck sich nicht verändert, nicht auf die Meinung kommen, daß es die Winkelsumme gleich

2 Rechten das eine Mal habe, das andere Mal nicht habe; denn das hieße, es verändere sich. Dagegen kann man von dem Unbewegten wohl die Meinung haben, daß eine Bestimmung dem einen Gegenstande zukomme, dem anderen innerhalb derselben Gattung nicht, z. B., daß eine gerade Zahl niemals eine Primzahl sei, oder auch, daß es eine gerade Zahl gebe, die eine Primzahl sei, andere, die es nicht seien. In bezug auf das aber, was der Zahl nach einzig ist, ist auch nicht einmal dies möglich. Denn da ist die Annahme ausgeschlossen, daß das eine die Bestimmung habe, die das andere nicht habe; da wird man also das Wahre oder das Falsche erfassen als das ewig sich gleichbleibende Verhalten desselben Objekts.

VII. TEIL

DAS ABSOLUTE

1. *DIE PRINZIPIEN DER SINNLICHEN SUBSTANZEN*

Den Gegenstand unserer Betrachtung bildet der Begriff der Substanz als des selbständigen Seins. Die Prinzipien und Gründe der Substanzen sind es, die wir erforschen wollen. Ist das All als geschlossenes Ganzes zu fassen, so ist das substantiell Existierende sein wichtigster Bestandteil; sehen wir auf die Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen am Seienden, so käme auch so die Substanz zuerst, und erst nach ihr die Qualität und weiter die Quantität usw. Denn diese alle machen nicht das Seiende in strengem Sinne aus; sie sind nur Beschaffenheiten und Bewegungen am Seienden, fast wie das Nicht-Weiße und das Nicht-Gerade auch. Ein Sein schreiben wir wenigstens irgendwie auch diesem zu; wir sagen z. B.: etwas ist nicht weiß. Keine der anderen Bestimmungen hat ein selbständiges Sein. Dafür zeugen denn tatsächlich auch die Ansichten der alten Denker. Auch sie suchten die Prinzipien, die Elemente und Gründe der Substanz zu erforschen. Und was die Heutigen anbetrifft, so sehen sie als die eigentlichen Substanzen das Allgemeine an; denn die Gattungen, die sie, weil sie alles auf Begriffe zurückführen, als die eigentlichen Substanzen bezeichnen, tragen den Charakter des Allgemeinen, während die Früheren sich an einzelnen Gebilden, wie Feuer und Erde, genügen ließen, ohne zur Körperlichkeit als dem Allgemeinen vorzudringen.

Das substantiell Seiende nun ist dreifacher Art. Erstens ist es das *Sinnliche,* was alle anerkennen, und zwar dieses teils als Vergängliches, wie Pflanzen und Tiere, teils als Ewiges. Das Sinnliche gilt es auf seine Elemente, sei es auf eines oder auf mehrere, zurückzuführen. Sodann das *Unbewegte.* Dieses bezeichnen manche als für sich bestehend, die einen, indem sie es in zwei Arten unterscheiden, in Ideen und mathematische Objekte, die anderen, indem sie diese beiden als *eine* Wesenheit fassen, noch andere, indem sie dar-

unter ausschließlich die mathematischen Objekte festhalten. Die sinnlichen Substanzen gehören der Naturwissenschaft an, denn ihnen kommt Bewegung zu; die unbewegte Substanz dagegen ist Gegenstand einer anderen Wissenschaft, sofern es für beide keinerlei gemeinsames Prinzip gibt.

Die sinnliche Substanz ist der Veränderung unterworfen. Nun vollzieht sich die Veränderung so, daß etwas aus seinem Gegenteil oder aus einem Mittleren wird; wird es aber aus dem Gegenteil, so wird es doch nicht aus jedem beliebigen anderen — denn dem Weißen steht als ein anderes auch der Ton gegenüber —, sondern aus dem gerade ihm Entgegengesetzten. Da nun die Gegensätze doch nicht selbst in einander übergehen, so muß es notwendig noch etwas Weiteres geben, was der Veränderung in das Entgegengesetzte als Substrat dient. Dieses eine beharrt, während die Gegensätze 2
nicht beharren, und es gibt somit ein drittes zu den Gegensätzen: das ist die *Materie.*

Die *Veränderung* nun ist vierfach: sie ist Veränderung des Wesens, oder der Beschaffenheit, oder der Quantität, oder des Ortes; sie heißt Entstehen und Vergehen in bezug auf das Wesen, Zunahme und Abnahme in bezug auf die Quantität, Veränderung in bezug auf die Qualität, Bewegung in bezug auf den Ort. Die Veränderung also findet statt in das jedesmalige bestimmte Gegenteil, und die Materie, die die Möglichkeit des einen wie seines Gegenteils enthält, muß sich in dieser bestimmten Richtung verändern. Wie nun das Seiende selbst ein zwiefaches ist, ein potentielles und ein aktuelles, so wandelt sich alles aus dem der Möglichkeit nach Seienden in das der Wirklichkeit nach Seiende; z. B. aus dem der Möglichkeit nach Weißen in das der Wirklichkeit nach Weiße. Ebenso ist es mit der Zu- und Abnahme. Man darf also sagen, daß jegliches aus einem Nicht-Seienden wird, das nur tatsächlich noch nicht das ist, was es wird, aber auch, daß alles wird aus einem Seienden, und zwar aus einem der Möglichkeit nach Seienden, der Wirklichkeit nach nicht Seienden. Dies Potentielle ist es offenbar, was *Anaxagoras* mit seinem „Einen" gemeint hat, zutreffender so statt „chaotisches Durcheinander" benannt, oder was *Empedokles* als „Mischung", und ebenso was *Anaximander* bezeichnet, und was *Demokrit* meint. „Es war alles durcheinander", das heißt doch: es war der Möglichkeit nach, nicht der Wirklichkeit nach, und damit haben sie, darf man wohl sagen, den Gedanken der Materie wenigstens gestreift.

Alles dasjenige, dem Veränderung zukommt, ist mit Materie behaftet; aber die eine Art der Veränderung hat diese, die andere eine andere Materie.

Die ewigen Körper, sofern sie nicht entstanden, aber räumlich bewegt sind, haben auch eine Materie, aber eine Materie nicht für das Entstehen, sondern nur für das Woher und Wohin. Daher ist jedesmal die Frage, was denn das nun für ein Nichtseiendes ist, aus dem etwas wird; denn von Nichtseiendem spricht man in dreifacher Bedeutung: [es ist das Nicht-seiende schlechthin, sodann der falsche Schein und endlich die bloße Möglichkeit, das Noch-nicht-sein.] Wenn dies Nichtseiende, aus dem offenbar alles Werden kommt, etwas nur der Möglichkeit nach Seiendes ist, so wird gleichwohl jegliches nicht aus einem beliebigen, sondern aus dem gerade ihm zugehörigen Nichtseienden. Und es genügt nicht, als Ausgangspunkt ein chaotisches Durcheinander anzunehmen und außerdem eine Ursache der Sonderung zu setzen. Denn was verschieden ist, fordert auch eine verschiedene Materie. Wie wäre es sonst zu erklären, daß unendlich vieles geworden ist, und nicht bloß eines? Die Vernunft ist eine; wäre also auch die Materie nur eine, so würde das wirklich geworden sein, was die Materie der Möglichkeit nach war, und das wäre wieder eines. Drei also an Zahl sind die Gründe und drei die Prinzipien; zwei bilden den Gegensatz, dessen eines Glied Begriff und Form, dessen anderes Glied die Privation, die Begriffs- und Formlosigkeit, ausmacht; das dritte ist dann die Materie.

3 Daran ist anzuknüpfen der Satz, daß dasjenige was wird weder die Materie noch die Form ist, beides in seinem strengen Sinne genommen. Denn wo Veränderung ist, da ist ein Substrat, an dem, eine Ursache, durch die, und ein Ziel, zu dem hin sie geschieht. Die Ursache, durch die sie geschieht, ist das erste Bewegende; das Substrat ist die Materie, das Ziel ist die Form. Der Prozeß nun würde ins Unendliche verlaufen, wenn das Werden nicht bloß ein Werden der ehernen Kugel wäre, sondern auch ein Werden des Runden und ein Werden des Erzes. Es ist darum geboten, einen Halt zu setzen, bei dem der Fortgang aufhört.

Und weiter: jedes Wesen entsteht aus einem anderen von gleicher Art. Solche Wesen sind zunächst die Naturgebilde, aber auch die anderen. Ein Wesen entsteht durch Natur oder durch Kunst, durch Zufall oder von Ungefähr. Kunst ist die Ursache da, wo das Prinzip außer der Sache, Natur, wo es in der Sache selbst liegt, — was den Menschen zeugt, ist wieder ein Mensch; — die anderen beiden Ursachen verhalten sich zu diesen als ihre Privationen. Die Wesenheiten aber sind drei an der Zahl: erstens die Materie, die allerdings, sowie sie zur Erscheinung kommt, schon etwas Bestimmtes ist; denn Materie und Substrat heißt etwas schon sofern es durch bloßes

Nebeneinander und nicht durch innere Vereinigung eines ist; zweitens die innere Anlage und die Bestimmtheit, das Ziel der Veränderung, und die stehende Beschaffenheit; sodann drittens die Verbindung beider in einem Einzelwesen wie Sokrates oder Kallias.

Nun gibt es solches, wo die bestimmte Form nicht neben dieser zusammengesetzten Substanz noch für sich existiert, etwa als eine Form des Hauses neben dem Hause selbst; man müßte denn die Kunst selber für solche Form nehmen wollen. Für derlei Formen gibt es weder ein Entstehen noch ein Vergehen; aber in anderem Sinne hat ein Haus, ohne Materie gedacht, und die Gesundheit, wie alles, was dem Gebiete der Kunst angehört, doch auch sein Sein oder Nichtsein, nämlich als rein Ideelles. Wenn irgendwo die Form für sich besteht, dann ist es im Gebiete der Natur der Fall. So ist denn auch die Ansicht *Platos* an sich gar nicht so unbegründet, wenn er annimmt, daß es Ideen gibt, soweit es Naturgebilde gibt, vorausgesetzt allerdings, daß man überhaupt Ideen annehmen darf. Für solche Dinge wie Feuer, Fleisch oder Kopf darf man es in keinem Fall; denn alles dies ist Materie, und zwar letzte Materie von dem was Substanz im höchsten Sinne ist.

Die bewegenden Ursachen nun sind dies als dem zu Bewegenden vorausgehend, während die begrifflichen Ursachen mit demselben gleichzeitig sind. Denn wenn ein Mensch gesund ist, dann ist auch die Gesundheit da, und die Gestalt der ehernen Kugel ist mit der ehernen Kugel gleichzeitig. Fraglich ist nur, ob diese Formen nachher fortdauern. Es gibt Gegenstände, wo nichts eine solche Annahme hindert, wie z. B. wenn es sich um die Seele handelt; freilich ist es nicht die ganze Seele, aber doch der denkende Geist, was dabei in Betracht kommt. Denn daß die Seele ganz und gar fortdauern sollte, ist doch wohl undenkbar. Sicher ist jedenfalls dies, daß nichts dazu zwingt, bloß deshalb Ideen anzunehmen, weil etwas wird und entsteht. Denn was den Menschen zeugt, ist ein Mensch, ein Individuum einen einzelnen. Und auf dem Gebiete der Kunst ist es gerade so; die Kunst des Arztes ist die erzeugende Form der Gesundheit.

Die Ursachen und Prinzipien sind nun in der einen Bedeutung für ver- 4
schiedene Gegenstände verschieden; in der anderen Bedeutung, nämlich wenn man das Allgemeine und die Gleichheit des Verhältnisses ins Auge faßt, sind sie für alle Gegenstände dieselben. Es kann fraglich erscheinen, ob die Prinzipien und Elemente für die selbständigen Wesen und für die Relation und ebenso für die anderen Kategorien verschieden oder identisch sind. Aber sie für alles als identisch anzunehmen, würde zum Widersinn

führen. Dieselben Elemente also sollen der Relation und der Wesenheit zu Grunde liegen. Welche sollten es sein? Ein Allgemeines, was nicht entweder unter den Begriff der Substanz oder unter den einer der anderen Kategorien fiele, die von der Substanz ausgesagt werden, gibt es nicht. Da das Element das Prius dessen ist, worin es eingeht, so ist ebensowenig, wie die Substanz Element der Relation ist, irgend etwas Relatives Element der Substanz. Überdies, was soll man sich dabei denken, daß die Elemente von allem dieselben seien? Kann doch das Element nicht identisch sein mit dem, was aus den Elementen besteht, und die Silbe *ba* ist doch nicht identisch mit den Lauten *b* oder *a*. Nebenbei bemerkt: dies ist auch der Grund, weshalb es kein gemeinsames Element des begrifflich Seienden, etwa das Eins oder das Seiende, gibt; denn was aus dem Eins oder dem Seienden gebildet wird, ist selbst wieder ein Eins und ein Seiendes. Hätten also, um darauf zurückzukommen, alle Kategorien dieselben Elemente, so würde weder die Substanz noch die Relation zu diesen Elementen gehören; und doch müßten sie dazu gehören. Mithin können unmöglich die Elemente von allem dieselben sein; oder, wie wir uns ausdrücken: sie können es wohl sein in dem einen Sinne, in dem anderen Sinne können sie es nicht.

So darf man sagen, daß in gewissem Sinne die Wärme den sinnlichen Gegenständen als Form und in anderer Weise die Kälte ihnen als Privation zugehört; die Materie ist dann die Möglichkeit, beides zu sein ursprünglich und an und für sich selbst; Substanzen aber sind diese beiden und das aus ihnen Bestehende, dessen Prinzipien jene beiden sind, oder was etwa aus Warmem und Kaltem zu Einem wird, wie Fleisch oder Knochen. Denn was aus ihnen geworden ist, das muß notwendig ein von ihnen Verschiedenes sein. Von diesem also sind die Elemente und Prinzipien diese, von anderen sind es andere. Es sind nicht von allem dieselben, wenn man es in diesem Sinne nimmt; dagegen sind es wohl dieselben, wenn man Element im Sinne der Gleichheit des Verhältnisses zu dem daraus Gebildeten nimmt. So, wenn jemand sagen wollte, daß die Prinzipien drei an der Zahl sind, Form, Privation und Materie. Jedes dieser Prinzipien ist dann je nach dem besonderen Gebiete der Dinge verschieden; so ist es für die Farbe das Weiße, das Schwarze und die erscheinende Außenseite, das Licht, das Dunkel und die Luft; und aus diesen entsteht Tag und Nacht.

Nun liegen aber die Ursachen nicht immer bloß in der Sache selbst, sondern sie können auch etwas außer der Sache sein; so die bewegende Ur-

sache. Offenbar also ist Prinzip und Element zu unterscheiden. Ursachen freilich sind beide, und das ergibt eine Einteilung der Ursachen. Das was Bewegung oder Ruhe setzt, ist Prinzip und Ursache. So gibt es denn der Elemente, wenn man den Begriff auf die Gleichheit des Verhältnisses zurückführt, drei; dagegen der Ursachen und Prinzipien vier. Für verschiedene Gegenstände sind sie verschieden; auch die nächste Ursache, die bewegende, ist verschieden für verschiedenes. Ist Gesundheit, Krankheit, der Leib gegeben, so tritt als bewegende Ursache die Heilkunst, ist Form, verhältnismäßige Ordnungslosigkeit und Baumaterialien gegeben, als bewegende Ursache die Baukunst hinzu. Das sind die Arten, in die das Prinzip eingeteilt wird. Da nun in dem Gebiete der natürlichen Dinge die bewegende Ursache das konkrete Ding von gleicher Form, z. B. für den Menschen der Mensch ist, dagegen in den Erzeugnissen des gedanklichen Tuns die Form oder der Gegensatz der Form, so kann man in gewissem Sinne drei Ursachen aufzählen; zählt man freilich, wie wir es eben getan haben, so sind es vier. Denn die Heilkunst ist in gewissem Sinne die Gesundheit selbst, die Baukunst die Form des Hauses selbst, und der Mensch zeugt den Menschen. Über diesem steht dann noch das, was als das Oberste von allem alles bewegt.

Die Objekte zerfallen in für sich bestehende und nicht für sich bestehende; die ersteren heißen *Substanzen* und sind aus demselben Grunde die Ursachen von allem. Denn nimmt man die Substanzen weg, so fallen auch die Zustände und die Bewegungen fort. Dahin wird denn wohl die Seele und der Leib gehören, oder der denkende und begehrende Geist und der Leib.

Auch noch in anderem Sinne gibt es unter dem Gesichtspunkte der Gleichheit des Verhältnisses identische Prinzipien für alle Dinge, nämlich Wirklichkeit und Möglichkeit. Indessen sind doch auch diese für verschiedenes verschieden und von verschiedener Bedeutung. In manchen Fällen ist es eines und dasselbe, was das eine Mal der Wirklichkeit, das andere Mal der Möglichkeit nach ist, z. B. Wein, Fleisch oder ein Mensch. Indessen fällt diese Unterscheidung mit der oben erwähnten Unterscheidung der Ursachen auch wieder zusammen. Denn der Wirklichkeit nach ist die Form, sofern sie etwas für sich Bestehendes ist, ist aber auch das aus Form und Stoff Zusammengesetzte und weiter auch die Privation; z. B. Dunkel oder Krankheit. Der Möglichkeit nach aber ist die Materie; denn sie ist dasjenige, was beides zu werden vermag.

Der Unterschied des der Wirklichkeit und des der Möglichkeit nach Seienden ist ein anderer bei dem, was nicht eine und dieselbe Materie hat, ein anderer bei dem, was nicht eine und dieselbe Form hat. So sind Ursachen des Menschen die Elemente, Feuer und Erde als Materie, sodann die für ihn charakteristische Form, und weiter anderes außer ihm, wie der Vater, dazu noch die Sonne und die Schiefe ihrer Bahn, also solches, was weder als Materie noch als Form, weder als Privation noch als mit ihm zur gleichen Gattung gehöriges Einzelnes gelten kann, was aber als bewegende Ursache wirksam wird.

Man muß sich dann weiter klar machen, daß man wohl das eine als Allgemeines fassen darf, anderes wieder nicht. Die eigentlichen Prinzipien von jeglichem sind jedesmal erstens etwas Bestimmtes, der Wirklichkeit nach Seiendes, und zweitens ein anderes, der Möglichkeit nach Seiendes. Jenes nun ist nicht als Allgemeines zu fassen; denn Prinzip des Einzelnen ist immer wieder ein Einzelnes. So ist wohl allgemein der Mensch Prinzip des Menschen; das heißt aber nicht etwa, daß es nicht ein einzelner bestimmter Mensch wäre. Vielmehr wie Peleus für Achill, so ist es für dich dein Vater. Dieses bestimmte B ist Prinzip für dieses bestimmte BA; das B als allgemeines aber ist Prinzip für BA, wenn dieses schlechthin allgemein genommen wird.

Sodann sind die Gattungen der Substanzen zu unterscheiden. Für Verschiedenes sind wie gesagt die Ursachen und Elemente verschieden, nämlich für das, was nicht derselben Gattung angehört, für Farben, Töne, Substanzen, Quantität; sie fallen nur unter dieselbe Analogie. Ja, sie sind auch für dasjenige, was zu derselben Gattung gehört, verschieden, nicht zwar der Gattung nach, sondern so, daß sie für das Einzelne jedesmal ein anderes sind; so ist die Materie, die Form, die bewegende Ursache für dich und für mich verschieden, während sie als Allgemeines und dem Begriffe nach dieselben sind.

Faßt man also bei der Untersuchung, welches die Prinzipien oder die Elemente der Substanzen, der Relationen und der Qualitäten sind, ob sie dieselben oder ob sie verschieden sind, die Ursachen aller Dinge unter gemeinsamem Namen zusammen, so erweisen sie sich offenbar als identisch; hält man aber die einzelnen auseinander, so sind sie nicht dieselben, sondern verschieden, und nur in bestimmter Weise sind sie dieselben für alles. In bestimmter Weise, das heißt der allgemeinen Bedeutung nach, sind sie identisch; so Materie, Form, Privation, bewegende Ursache; sie sind es in bestimmter Weise, sofern die Ursachen der Substanzen als Ursachen von

allem zu gelten haben, weil, werden sie aufgehoben, auch das andere mit aufgehoben wird; sie sind es endlich, sofern die erste aktuell bewegende Ursache allen Dingen gemeinsam ist. In bestimmter anderer Weise sind sie dagegen verschieden; denn soviel ursprünglich Entgegengesetztes es gibt, so viel verschiedene Form-Ursachen gibt es, die weder als Gattung noch als Allgemeines bezeichnet werden; und dazu kommt dann die Verschiedenheit der Materien.

Die Frage nach den Prinzipien des sinnlich Wahrnehmbaren, welche und wie viele sie sind, in welchem Sinne sie identisch, in welchem sie verschieden sind, hätten wir damit beantwortet.

2. DAS ABSOLUTE PRINZIP

Es hat sich uns eine Dreizahl von Wesen ergeben, zwei, die der Natur 6
angehören, nnd ein drittes, dem alle Bewegung fremd ist. Von dem letzteren gilt die Aussage, daß es notwendig ein Wesen geben muß, das ewig und unbeweglich ist. Denn die selbständigen Wesen sind von allen Seienden das Oberste; wären sie sämtlich vergänglich, so wäre alles vergänglich.

Die Bewegung andererseits kann weder entstehen noch vergehen; sie war immer. Und ebenso die Zeit. Denn wo es keine Zeit gibt, kann es auch kein Früher oder Später geben. Nun ist aber die Bewegung ebenso stetig wie die Zeit; denn sie ist entweder mit der Zeit identisch, oder diese ist eine Bestimmung an ihr. Stetig aber ist allein die Bewegung, die räumlich, und genauer die, die kreisförmig ist.

Gäbe es nun zwar ein Bewegendes oder Schöpferisches, das aber nicht in wirklicher Tätigkeit bestände, so würde es gleichwohl nicht zu einer Bewegung kommen. Denn es bleibt immer denkbar, daß das, was das Vermögen hat zu wirken, doch nicht wirkt. Es hilft deshalb auch nichts, Wesen mit dem Prädikate der Ewigkeit zu setzen, wie etwa die Vertreter der Ideenlehre es tun, wenn jenen Wesen nicht auch ein Prinzip innewohnt mit dem Vermögen, tätig Veränderung zu wirken. Aber auch dies letztere würde noch nicht genügen, und auch nicht das Setzen einer anderen Wesenheit noch neben den Ideen. Denn besteht dieselbe nicht in wirklicher Tätigkeit, so gibt es immer noch keine Bewegung; und es gibt auch dann noch keine, wenn sie zwar in Wirksamkeit tritt, aber ihr eigentliches Wesen ein bloßes Vermögen bildet. Auch so ergäbe sich keine ewige Bewegung; denn es bleibt

immer denkbar, daß das, was bloß die Möglichkeit hat zu sein, nicht sei. *Es muß mithin ein Prinzip sein von der Art, daß wirklich tätig zu sein sein eigentliches Wesen ausmacht. Wesenheiten solcher Art müssen überdies immateriell sein, weil sie, wenn irgend etwas sonst, ewig sind, und mithin müssen sie reine Aktualität sein schlechthin.*

Indessen, hier erhebt sich eine Schwierigkeit. Es liegt die Überlegung nahe, daß zwar alles, was wirksam ist, auch das Vermögen hat wirksam zu sein, aber nicht alles, was dieses Vermögen hat, auch wirklich wirksam ist, daß also das Vermögen als das Ursprünglichere gesetzt werden müsse. Ist dem aber so, so kommt es wieder schlechterdings zu keinem Sein. Denn es bliebe ja denkbar, daß zwar das Vermögen zu sein, und doch kein wirkliches Sein gegeben wäre.

Andererseits verhielte es sich so, wie die Mythendichter sagen, die alles aus der Nacht entspringen lassen, oder so, wie die Naturphilosophen meinen, die das „alles war durcheinander" als uranfänglich setzen, so ergäbe sich dieselbe Undenkbarkeit. Denn wie soll es zu einer Bewegung kommen, wenn nichts da ist, was sie durch seine Wirksamkeit als Ursache hervorbringt? Das Baumaterial bewegt sich doch nicht selbst, sondern die Baukunst bewegt es; und ebenso ist es mit dem Menstruationsblut oder der Erde einerseits und dem Samen und dem Saatkorn andererseits.

Das ist der Grund, weshalb die einen eine ewige Wirksamkeit annehmen, wie *Leukipp* und *Plato,* die die Bewegung als ewig setzen; leider sagen sie nur nicht, weshalb sie sei und was sie sei, weder welches ihre Beschaffenheit, noch welches ihr Grund sei. Und doch bewegt sich nichts in beliebiger Weise; es muß immer ein Grund da sein, warum etwas sich gerade so bewegt, sei es von Natur in dieser Weise, sei es in der anderen Weise durch äußere Nötigung, etwa seitens der Vernunft oder irgend eines anderen Grundes.

Sodann, welches ist denn nun die ursprüngliche Bewegung? Darauf kommt doch außerordentlich viel an. *Plato* selber vermag nicht bei dem stehen zu bleiben, was er bisweilen für das Prinzip erklärt, nämlich bei dem sich selbst Bewegenden, der Seele. Diese ist ihm nämlich im Vergleich mit dem Universum das Spätere, und doch auch wieder mit diesem gleichzeitig.

Hat also die Annahme, daß das Vermögen das Ursprüngliche, die Wirksamkeit das Abgeleitete sei, etwas für sich, so hat sie doch auch wieder mancherlei gegen sich. Wir haben über den Gegenstand bereits gehandelt. Daß tätige Wirklichkeit das Ursprüngliche sei, dafür zeugt die Ansicht des *Anaxagoras;* denn „Vernunft" besteht in tätiger Wirksamkeit. Ebenso ist

es die Ansicht des *Empedokles*, der Liebe und Streit, und derjenigen, die die Bewegung als ewig setzen, wie *Leukipp*. Ist die tätige Wirksamkeit früher als das Vermögen, dann liegt nicht das Chaos oder die Nacht unendliche Zeit voraus, sondern es ist ewig dasselbe, sei es in periodischer Wiederkehr, sei es auf andere Weise.

Ist immer dasselbe in periodischer Wiederkehr, so muß etwas verharren, was ewig in gleicher Weise tätig wirkt. Soll es dagegen Entstehen und Vergehen geben, so wird noch ein zweites erfordert, was zwar immer wirksam ist, aber auf immer verschiedene Weise; dieses muß auf die eine Weise an sich, auf die andere Weise in bezug auf anderes tätig sein, und dieses andere kann entweder ein drittes oder eben jenes erste sein. Notwendig ist die letztere Annahme vorzuziehen. Denn dieses dritte müßte wiederum den Grund für das zweite bilden und selbst seinen Grund in einem anderen haben. Also besser, man läßt es bei jenem ersten bewenden. Denn eben dies war der Grund der immer gleichen, ein zweites der Grund der wechselnden Bewegung; die Stetigkeit der immer wechselnden Bewegung hat also ihren Grund in beidem zusammen. Und so in der Tat vollziehen sich die Bewegungen. Wozu sich also noch nach anderen Prinzipien umtun?

Ist nun einerseits diese Annahme verständlich, ist man andererseits ge- 7
zwungen, im andern Falle alles aus der Nacht, dem Chaos oder dem Nichts abzuleiten, so darf das Problem als gelöst gelten. Es gibt etwas, was sich ewig bewegt in nimmer rastender Bewegung; diese aber ist die Kreisbewegung. Das geht nicht allein aus begrifflicher Untersuchung hervor, sondern das bestätigen auch die beobachteten Tatsachen.

Demnach ist erstens ein Ewiges, der Fixsternhimmel, und zweitens gibt es etwas, was ihn in Bewegung setzt. Wie es bloß Bewegtes gibt und als Mittleres solches, was Bewegtes und Bewegendes zugleich ist, *so gibt es demnach eines, was selber unbewegt anderes bewegt, ein Ewiges, was ganz und gar reines Sein und reine Wirksamkeit ist.*

Die Art aber, wie es bewegt, wird folgende sein. Der Gegenstand des Begehrens und der Gegenstand des Denkens bewegt anderes gerade auf diese Weise, nämlich ohne selbst bewegt zu werden. Der Grundbedeutung nach ist beides identisch. Denn Gegenstand des Begehrens ist, was als wertvoll erscheint, Gegenstand des Wollens aber ist in erster Reihe das, was wertvoll ist. Wenn wir etwas erstreben, so geschieht es, weil es uns wertvoll scheint, nicht umgekehrt scheint es uns wertvoll, weil wir es erstreben. Denn das Prinzip dafür ist der Gedanke.

Der Gedanke wird vom Gegenstande des Gedankens in Bewegung gesetzt; Gegenstand des Denkens aber an und für sich ist die eine der beiden Gruppen, diejenige der die Form angehört; in dieser steht die selbständige Wesenheit an der Spitze, und zwar vor allen das einfache Wesen, das reine Wirksamkeit ist. Einfach heißt aber nicht dasselbe wie eins. Eins bedeutet ein Maß, einfach eine Beschaffenheit des Gegenstandes.

Nun gehört aber das Wertvolle, das um seiner selbst willen zu Begehrende, derselben Gruppe an wie der Gegenstand des Denkens. Das jedesmal Beste oder doch ein ihm Verwandtes ist das, was in jener Gruppe das erste ist. Daß aber die Zweckursache zu dem gehört, was sich nicht bewegt, haben wir in unserer „Scheidung der Gegensätze“ gezeigt. Zweck heißt Grund für etwas und Grund von etwas. Das, wofür der Zweck Grund ist, ist ein Bewegtes, z. B. der Kranke; das, wovon der Zweck Grund ist, ist ein nicht Bewegtes, z. B. die Gesundheit. *Die Zweckursache bewegt, wie der Gegenstand der Liebe den Liebenden bewegt, und mit dem, was so bewegt wird, bewegt sie weiter das andere.*

Wenn etwas bewegt wird, so liegt darin, daß es die Möglichkeit der Veränderung an sich trägt. Ist nun Ortsbewegung und die Wirksamkeit, durch die etwas bewegt wird, das Ursprüngliche, so ist damit die Möglichkeit gesetzt, seinen Ort, wenn auch nicht seine Substanz, zu verändern. Gibt es aber etwas, was selbst unbewegt anderes bewegt, etwas was wirksam ist schlechthin, so gibt es für dieses keine Möglichkeit einer Veränderung überhaupt. Ortsbewegung ist die ursprünglichste Veränderung; in ihr ist es wieder die kreisförmige; diese also stammt aus dem, was wir eben bezeichnet haben, aus dem Unbewegten, immer Wirksamen.

Dieses hat also sein Sein als ein Notwendiges, und weil als Notwendiges auch als Vernünftiges, und in diesem Sinne ist es Prinzip. Notwendigkeit bedeutet auch wieder Verschiedenes. Etwas ist notwendig durch äußeren Zwang, weil gegen den inneren Trieb; oder es ist etwas notwendig im Sinne der Bedingung für die Erreichung eines Zieles; oder es ist drittens etwas notwendig im Sinne dessen, was nicht anders sein kann, was schlechthin ist. *Von dieser Art ist das Prinzip, und an ihm hängt Himmel und Erde.*

Die heitere Klarheit im Dasein dieses obersten der Wesen ist gleich dem, was für uns das herrlichste ist, und was uns immer nur für kurze Augenblicke zu teil werden kann. Diese Herrlichkeit genießt es immer. Uns bleibt das versagt. Denn bei ihm ist seine Wirksamkeit zugleich seine Seligkeit. Ist doch auch bei uns das Wachsein, die Wahrnehmung, das Denken das Köstlichste, und um ihretwillen auch Hoffnung und Erinnerung.

Das Denken aber an sich hat zum Gegenstande das, was an sich das Wertvollste ist, und das reinste Denken hat auch den reinsten Gegenstand. *Mithin denkt das Denken sich selbst;* es nimmt teil an der Gegenständlichkeit; es wird sich selber Gegenstand, indem es ergreift und denkt, *und so wird das Denken und sein Objekt identisch. Denn das was für den Gegenstand und das reine Wesen empfänglich ist, ist der denkende Geist, und er verwirklicht sein Vermögen, indem er den Gegenstand innehat.*

Das Göttliche, das man dem denkenden Geiste als sein Eigentum zuschreibt, ist also mehr dieser Besitz als die bloße Empfänglichkeit; *das Seligste und Höchste ist die reine Betrachtung.* Ist nun Gottes Seligkeit ewig eine solche, wie sie uns wohl je einmal zu teil wird, wie wunderbar! ist sie eine noch höhere, wie viel wunderbarer noch! So aber verhält es sich.

Und auch das Prädikat der Lebendigkeit kommt ihm zu. *Denn die Wirksamkeit des denkenden Geistes ist Leben;* Gott aber ist reine Wirksamkeit, und seine Wirksamkeit an und für sich ist ein höchstes, ein ewiges Leben. Und so sagen wir denn: *Gott ist das ewige, absolut vollkommene Lebendige, und ihm kommt mithin ein zeitloses ewiges Leben und Dasein zu.* Das nun ist Gottes Wesen und Begriff.

Nicht zu billigen ist also die Ansicht derjenigen, die wie die *Pythagoreer* und *Speusipp* annehmen, das Wertvollste und Höchste sei nicht das Uranfängliche; sie deuten dabei hin auf das Beispiel der Pflanzen und Tiere, die zwar aus gewissen Keimen als ihren Ursachen sich entwickeln, bei denen aber das Zweckmäßige und Vollkommene erst das daraus abgeleitete sei. Aber es stammt doch der Same selbst wieder von anderen, schon gebildeten Wesen, die vor ihm waren; also ist nicht der Same das Ursprüngliche, sondern das vollendete Gebilde. Und so darf man denn sagen: der Mensch ist früher als der Same, nicht der Mensch, der aus dem Samen gezeugt wird, sondern der Mensch, von dem der Same stammt.

Durch das, was wir ausgeführt haben, ist der Beweis geliefert, daß es ein ewiges, unbewegtes Wesen gibt, das von aller Sinnlichkeit frei ist. Zugleich aber geht daraus hervor, daß diesem Wesen Ausdehnung in keinem Sinne zukommen kann, daß es vielmehr ungeteilt und unteilbar ist. Denn es übt bewegende Kraft die unendliche Zeit hindurch; etwas Endliches aber kann kein unendliches Vermögen besitzen.

Jede Größe ist entweder endlich oder unendlich. Endliche Größe kann jenes Wesen nicht haben aus dem angegebenen Grunde; unendliche Größe aber kann es nicht haben, weil es eine unendliche Größe schlechterdings

nicht geben kann. Daraus folgt dann weiter, daß diesem Wesen Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit zukommt. Denn alle anderen Arten der Veränderung sind aus der räumlichen Bewegung abgeleitet.

Damit hätten wir denn die Gründe aufgezeigt, weshalb jenem Wesen diese Prädikate zukommen müssen.

8 Nun dürfen wir aber weiter auch die Frage nicht unerörtert lassen, ob man das so gekennzeichnete Wesen als eines oder als mehrere, und in letzterem Falle wie viele man setzen muß, und dabei müssen wir auch der Ansichten der anderen gedenken, die allerdings über diese Frage der Zahl nichts zu sagen gewußt haben, was strengeren Forderungen gerecht würde. Die Ideenlehre wenigstens hat den Gegenstand gar keiner besonderen Untersuchung gewürdigt. Ihre Anhänger bezeichnen die Ideen als Zahlen; die Zahlenreihe aber betrachten sie das eine Mal als unendlich, das andere Mal als durch die Zehnzahl begrenzt, und aus welchem Grunde die Anzahl der Zahlen gerade diese oder jene sein soll, darüber haben sie in beweiskräftiger Strenge nicht gehandelt.

Wir hier müssen von dem bisher Erörterten und Ausgemachten aus weiter schließen. Das Prinzip, der Ursprung dessen was ist, sahen wir, ist unbewegt erstens an sich und zweitens seinen Bestimmungen nach; aber es bewegt anderes und setzt die ursprüngliche, die ewige und einheitliche Bewegung. Wird etwas bewegt, so muß es notwendig eine Ursache seiner Bewegung haben; diese erste Ursache der Bewegung muß an sich unbewegt, die Ursache der ewigen Bewegung muß selbst ewig, und die Ursache der einheitlichen Bewegung muß selbst einheitlich sein.

Nun sehen wir aber, daß es neben der einfachen räumlichen Bewegung des Alls, als deren Ursache wir das erste, das unbewegliche Wesen bezeichnen, noch andere räumliche Bewegungen gibt, die gleichfalls ewigen Bewegungen der Planeten. Denn ewig und rastlos bewegt ist der Körper, der sich im Kreise dreht, wie wir in unseren Schriften zur Naturphilosophie nachgewiesen haben. Es muß also auch eine jede dieser Bewegungen eine an sich unbewegte ewige Wesenheit zur Ursache haben. Denn die Natur der Gestirne ist eine ewige Wesenheit; also ist die Ursache ihrer Bewegung gleichfalls ewig und geht dem was bewegt wird voraus. Was aber der selbständigen Wesenheit vorausgeht, muß gleichfalls selbständige Wesenheit sein. Es muß also offenbar ebensoviele Wesen geben, die von Natur ewig, selber unbewegt und ohne Ausdehnung sind, wie es Bewegungen gibt, aus dem oben angegebenen Grunde.

Danach ist es ausgemacht, daß es eine Mehrheit von Wesen gibt, und welche darunter den ersten, welche den zweiten Rang einnimmt, der Ordnung entsprechend, wie sie in den Bewegungen der Gestirne sich darstellt. Die Anzahl der Bewegungsformen aber muß man sich von *dem* Zweige der mathematischen Wissenschaften angeben lassen, der der Philosophie am nächsten verwandt ist, von der Astronomie. Denn diese hat zum Gegenstande ihrer Betrachtung die Substanz, die sinnlich und ewig zugleich ist, während die anderen, Arithmetik und Geometrie, es überhaupt nicht mit Substanzen zu tun haben.*

1073b 8—1074a 17

* Daß die Körper, die sich bewegen, jeder mehrere Arten des Umlaufs haben, das leuchtet auch dem ein, der sich mit der Sache nur ganz wenig befaßt hat. Jedes der umlaufenden Gestirne schwingt sich nicht bloß in einer, sondern in einer Mehrzahl von Bewegungen um. Wie viele solcher Bewegungen es geben mag, darüber wollen wir für jetzt nur zur Kenntnisnahme, um für die Einsicht in die Sache an einer bestimmten Anzahl eine Handhabe zu gewinnen, diejenige Auskunft wiederholen, die einige unter den Astronomen geben. Die Sache verdient es wohl, daß man sie selbst weiter untersuche und anderes bei den Forschern über den Gegenstand erfrage; sollte sich dann bei weiterer Nachforschung eine Abweichung von dem was wir jetzt vortragen herausstellen, so muß man sich zwar beiden dankbar bekennen, aber sich denjenigen anschließen, die das Zutreffendere darbieten.

Eudoxus also nahm für Sonne und Mond je drei Sphären an, in denen sich ihr Umlauf vollziehe; die erste davon sei die der Fixsterne, die zweite gehe mitten durch den Tierkreis, die dritte durchschneide den Tierkreis schräg seiner Breite nach. Dabei sollte die Breite des Durchschnitts bei dem Monde größer sein als bei der Sonne. Die Planeten dagegen ließ er ihren Umlauf jeden in vier Sphären vollziehen, von denen die erste und zweite mit den entsprechenden vorigen identisch wäre. Denn die Sphäre der Fixsterne trage sie alle, und auch diejenige, die ihren Platz zunächst unter ihr habe, und deren Umlauf durch die Mitte des Tierkreises gehe, sei allen gemeinsam. Bei der dritten dagegen für jeden Planeten lägen die Pole in dem Durchschnitt mitten durch den Tierkreis; die vierte aber richte ihren Umschwung schräg durch die Mitte jenes dritten Kreises. In der dritten Sphäre hätten die anderen Gestirne jedes seine eigenen Pole, doch seien die von Venus und Merkur dieselben.

Die gleiche Anordnung der Sphären wie *Eudoxus*, d. h. die gleiche Ordnung der Abstände, nahm auch *Kallippos* an; auch die Anzahl der Sphären für Jupiter und Saturn bezeichnete er ebenso wie jener. Dagegen war er der Meinung, man müsse, wenn man den Erscheinungen gerecht werden wolle, zu der Sphäre für Sonne und Mond noch zwei weitere Sphären hinzufügen, und noch je eine weitere für jeden der übrigen Planeten.

Indessen, wenn doch die Aufgabe ist, durch alle Sphären in ihrer Gesamtheit eine befriedigende Erklärung für die Erscheinungen zu erreichen, so bedarf es der Annahme noch weiterer Sphären für jeden Planeten, und zwar muß ihre Anzahl um eins kleiner sein als die Anzahl der Planeten. Diese weiteren Sphären haben die Bestimmung, die der Lage nach erste Sphäre des Gestirns, das jedesmal seinen Platz zunächst darunter hat, zurückzuwinden und es wieder in seine frühere Lage zurückzuversetzen. So allein wird es möglich, durch die Gesamtheit der Sphären den Lauf der Planeten verständlich zu machen.

Wenn indessen eine Bewegung anzunehmen, die nicht zu der Bewegung eines Gestirns erfordert wird, unzulässig ist; wenn außerdem die Annahme gilt, daß alles was Natur und alles was Substanz heißt, sofern es unwandelbar ist, und an und für sich die größte Vollkommenheit besitzt, die Bedeutung des Zweckes habe: so ergibt sich, daß es außer den genannten Gebilden in der Natur ein weiteres nicht geben kann, daß also die Zahl der Wesenheiten die oben bezeichnete sein muß. Denn gäbe es wirklich noch weitere, so würden sie zum Zwecke des Umlaufs, also als Ursache von Bewegungen gesetzt sein müssen; es ist aber unmöglich, daß es außer den bezeichneten Bewegungen noch andere gebe. Das darf man mit großer Wahrscheinlichkeit auf Grund der beobachteten Bewegungen vermuten. Denn wenn alles, was Bewegung setzt, um dessen willen da ist, was von ihm bewegt wird, und jede Bewegung einem bewegten Gegenstande zukommt, so ist es undenkbar, daß eine Bewegung ihrer selbst willen, undenkbar, daß sie um einer anderen Bewegung willen da sei; so muß vielmehr jede um eines Gestirns willen sein. Denn wäre eine Bewegung um einer anderen Bewegung willen, so müßte auch diese wieder um einer dritten Bewegung willen gesetzt sein. Also muß es, da der Fortgang ins Unendliche ausgeschlossen ist, für jede Bewegung einen Zweck geben, nämlich einen der am Himmel sich umschwingenden göttlichen Körper.

Offenbar ferner gibt es nur eine einheitliche Welt. Denn wären es der Welten mehrere, etwa wie es der Menschen viele gibt, so würde doch das Prinzip für eine jede dieser vielen Welten der Idee nach eines und dasselbe, und nur der Zahl nach würden es viele sein. Alles aber, was eine Vielheit der Zahl nach ist, ist mit Materie behaftet. In einer Vielheit, z. B. von Menschen, ist der Begriff ein und derselbe; Sokrates dagegen ist von anderen verschieden durch seine Materie. Das begriffliche Wesen aber, welches

---

Da nun die Anzahl der Sphären, in denen sie sich umschwingen, für Sonne und Mond zusammen 8 und für die anderen zusammen 25 beträgt, und da von den letzteren nur diejenigen, in denen das zu unterst angeordnete Gestirn umläuft, nicht wieder aufgewunden zu werden braucht, so würde sich die Anzahl von 6 Sphären ergeben, die die Bestimmung haben, die beiden obersten zurückzuwinden. Für die vier letzten würde diese Anzahl sich auf 16 belaufen, und die Gesamtzahl aller derjenigen, die den Umschwung tragen, und derjenigen, die die Rückläufigkeit bewirken, würde 55 sein. Werden aber die Bewegungen, die wir der Sonne und dem Monde zuschreiben, nicht als gültig angesehen, so ergäben sich im ganzen 47 Sphären. Das mag denn als die Anzahl der Bewegungen gelten, und damit darf denn auch die Annahme ebensovieler Substanzen und unbewegter Prinzipien wie sinnlich wahrnehmbarer Wesen als wahrscheinlich angesehen werden. Darüber mit voller Autorität zu sprechen, muß den Leuten vom Fach überlassen bleiben.

der Ursprung ist, hat nichts von Materie an sich; es ist vielmehr Entelechie, tätiger immanenter Zweck. Und wie mithin die oberste Ursache der Bewegung, welche unbewegt ist, der Zahl wie dem Begriffe nach eins ist, ebenso ist auch das stetig und ewig Bewegte nur eins, und also ist auch die Welt nur eine.

Von den Vorfahren aus den ältesten Zeiten ist in mythischer Form die Überlieferung auf die Nachwelt gekommen, daß diese Wesenheiten Götter seien und die Gottheit die ganze Natur durchwalte. Das ist dann weiter in der Weise des Mythus ausgesponnen worden, um im Interesse der gesetzlichen Ordnung und des öffentlichen Wohles Eindruck auf den großen Haufen zu machen. Man legt ihnen menschliche Gestalt oder auch Ähnlichkeit mit anderen lebenden Wesen bei, und anderes, was sich daran anschließt und mit dem Bezeichneten zusammenhängt. Nimmt man darin nun eine Auswahl vor, und hält man nur das als das eigentliche Wesen fest, daß sie die obersten Wesenheiten für Götter hielten, so darf man darin wohl eine göttliche Offenbarung finden und annehmen, daß diese Vorstellungen sich wie in Überresten bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Ist doch aller Wahrscheinlichkeit nach jede Art von Kunstfertigkeit und wissenschaftlicher Einsicht, soweit es jedesmal möglich war, wiederholt entdeckt worden und wieder verloren gegangen. Infolgedessen ist denn auch der uns von den Vätern und von den ältesten Menschengeschlechtern her überkommene Glaube uns nur soweit recht verständlich.

Schwierigkeiten bietet weiter die Frage, die das Denken als Tätigkeit 9
des Absoluten betrifft. Unter dem, was uns an Gott entgegentritt, nimmt man als das eigentlich Göttliche die denkende Vernunft; indessen hat es seine Dunkelheiten, wie die Vernunft sich verhält, um diesen Rang zu behaupten. Denn denkt sie nicht wirklich, was wäre dann an ihr so Verehrungswürdiges? Es wäre ebensogut, als ob sie schliefe. Denn dann wäre das, was ihre Substanz ausmacht, nicht wirkliches Denken, sondern ein bloßes Vermögen. Denkt sie aber wirklich, doch so, daß ein anderes, ein Fremdes, Macht über sie hätte, so wäre sie nicht das Höchste, das Absolute; denn das Denken ist es, durch welches ihr dieser Rang zukommt. Aber weiter; mag das bloße Vernunftvermögen oder die wirkliche Tätigkeit des Denkens ihre Substanz bilden: welches ist das Objekt, das sie denkt? Das Objekt ihres Denkens kann entweder sie selbst oder etwas anderes sein, und wenn etwas anderes, entweder immer dasselbe oder abwechselnd bald dieses, bald jenes. Macht es nun einen Unterschied oder nicht, ob das was sie denkt etwas Wert-

volles oder etwas Beliebiges ist? Oder wäre es nicht geradezu widersinnig, gewisse Gegenstände als Objekte ihres Denkens sich auch nur vorzustellen? Offenbar ist doch so viel, daß das Objekt ihres Denkens das Göttlichste und Herrlichste sein muß, und ferner, daß dies Objekt keinem Wechsel unterliegen darf. Denn jeder Wechsel müßte den Übergang zu etwas Geringwertigerem bedeuten, und es wäre damit überdies in das Absolute eine Bewegung gesetzt.

Wir haben also Folgendes. Zunächst, wenn die absolute Vernunft nicht wirkliches Denken, sondern ein bloßes Vermögen des Denkens wäre, so würde die Annahme nahe liegen, daß ein unausgesetztes Denken für sie etwa allzu beschwerlich wäre. Zweitens aber, ist sie wirkliches Denken und ihr Objekt von ihr verschieden, so könnte es offenbar ein anderes geben, was an Wert über der Vernunft stände, nämlich das Objekt des Denkens. Denn ein Gedanke und eine Denktätigkeit kommt auch da vor, wo das Objekt das allergeringwertigste ist. Ist es nun Pflicht, gewisse Objekte lieber nicht zu denken, — wie es ja von so manchen Dingen gilt, daß sie nicht zu sehen besser ist als sie zu sehen, — so ergibt sich, daß nicht das Denken als solches schon, sondern erst das Denken als Denken des Besten das Höchste ist. Daraus folgt: *Die Vernunft, wenn sie doch das Herrlichste ist, denkt sich selbst, und ihr Denken ist ein Denken des Denkens.*

Nun fordert das Erkennen, das Wahrnehmen, das Vorstellen, das Reflektieren tatsächlich ein von diesen Tätigkeiten unterschiedenes Objekt, und so könnten sie nur gelegentlich und ausnahmsweise sich selber Objekt werden. Ist dann das Denken das eine und das Gedachtwerden das andere: in welchem von beiden Verhältnissen kommt dann dem Absoluten die Seligkeit zu? Ist doch das Sein als Denkendes und das Sein als Gedachtes keineswegs dasselbe. Oder wäre dennoch in gewissen Fällen die Erkenntnis selber das Objekt? Im künstlerischen Gestalten ist, wo die Materie nicht ins Spiel kommt, das Objekt die Substanz und das begriffliche Wesen; im rein theoretischen Verhalten ist es der Begriff und der Gedanke. Ist nun das Objekt nichts anderes als die Vernunft selber, so wird beides als solches, was mit Materie nicht behaftet ist, identisch, und das Denken wird mit seinem Objekt eines und dasselbe sein.

Noch ein Bedenken bleibt zu lösen. Ist das Objekt etwa ein Zusammengesetztes? Dann nämlich könnte Veränderung in der Weise vorkommen, daß von einem Teile zu einem anderen übergegangen würde. Ist aber nicht vielmehr alles Immaterielle ohne Teile? Wie die menschliche Vernunft, die

es mit solchem zu tun hat, was aus Teilen besteht, sich zu Zeiten verhält, wie sie ihre volle Befriedigung nicht in diesem oder jenem einzelnen findet, sondern den Gipfelpunkt ihres Daseins nur in der Anschauung eines Ganzen erreicht, das doch immer noch von ihr selber verschieden bleibt, — so verhält sich das göttliche Denken alle Ewigkeit hindurch, aber als ein Denken seiner selbst.

Wir müssen noch einen Punkt ins Auge fassen. Auf welche Weise enthält denn nun das Weltgebäude das Gute und zwar das absolut Gute? Etwa als ein dem Ganzen selbständig Gegenüberstehendes und an und für sich Seiendes? oder als die ihm immanente Ordnung? und nicht vielmehr in beiderlei Weise, wie es in einem Heere der Fall ist? Denn hier liegt das Heil in der Ordnung, und zugleich ist der Feldherr das Heil des Ganzen, und zwar ist es dieser in höherem Grade; denn nicht er besteht durch die Ordnung, sondern die Ordnung besteht durch ihn. In der Welt nun ist zuletzt alles auf einander angelegt, wenn auch nicht alles in gleicher Würdigkeit: Fische, Vögel, Pflanzen. Und dabei ist es nicht so, daß eines ohne Beziehung zum anderen da wäre: ganz im Gegenteil; alles ist zu *einem* Ziele geordnet. Es ist wie in einem Hauswesen, wo auch den Freien am wenigsten Spielraum vergönnt ist nach Belieben zu handeln, sondern ihnen alles oder doch das meiste vorgezeichnet ist, den Sklaven dagegen und den Haustieren nur weniges für den Dienst der Gemeinschaft auferlegt, das meiste in ihr Belieben gestellt ist; den bestimmenden Grund dafür bildet die natürliche Eigentümlichkeit eines jeden. So, meine ich, besteht gleichsam für jegliches die Notwendigkeit, seine besondere Stellung einzunehmen, und ebenso gibt es wieder anderes, was für alles die gemeinsame Aufgabe bildet, um dem Ganzen zu dienen.

Wir dürfen aber nicht unterlassen, uns auch das klar zu machen, in welche Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten sich diejenigen verstricken, die anders lehren als wir, ferner welches die gebildetere Ansicht ist, und auf welcher Seite die Schwierigkeiten am geringsten sind.

Ganz allgemein begegnet man der Annahme, daß alles dualistisch aus Gegensätzen zu erklären sei. Daran ist weder das richtig, daß der Satz für alles gelte, noch daß die Gegensätze die Erklärung leisten, und wo die Gegensätze wirklich vorhanden sind, da erhält man keine Auskunft darüber, wie die Sache aus den Gegensätzen hervorgeht. Denn die Gegensätze wirken doch nicht auf einander. Für uns liegt die einfache überzeugende Lösung darin, daß es zu den Gegensätzen eben noch ein Drittes gibt.

Manche nun machen aus der Materie das eine Glied des Gegensatzes; so diejenigen, die das Ungleiche dem Gleichen oder dem Einen das Viele gegenüberstellen. Auch hier löst sich die Schwierigkeit für uns auf dieselbe Weise; denn das Prinzip ist für uns nicht Glied eines Gegensatzes. Nach jener Ansicht müßte alles außer dem Einen einen Mangel an sich tragen; denn da wird das „Ungleiche", welches doch das Schlechte ist, selber zum einen der beiden Elemente gemacht. Die anderen wieder [wie *Speusipp* und *die Pythagoreer*] erkennen nicht einmal das Gute und das Böse als Prinzipien an; *und doch ist überall das Gute Prinzip im höchsten Sinne.*

Wieder andere sind zwar darin auf dem rechten Wege, daß sie das Gute als Prinzip bezeichnen, geben aber dann keine Auskunft darüber, in welcher Weise es Prinzip ist, ob als Zweck oder als bewegende Ursache oder als Form. Auch des *Empedokles* Auskunft ist nicht haltbar. Er erklärt die Freundschaft für das Gute; sie ist Prinzip, und zwar als bewegende Ursache, — denn sie eint, — und als Materie, — denn sie geht als Teil in die Mischung ein. Wenn nun einem und demselben beide Bestimmungen zukommen, als Materie und als bewegende Ursache Prinzip zu sein, so ist doch der Begriff des Verhältnisses nicht beide Male derselbe. In welcher Bedeutung soll nun die Freundschaft Prinzip sein? Undenkbar ist es ferner, daß der Streit unaufhebbar sein soll; macht doch eben dieser die Natur des Schlechten aus. *Anaxagoras* wiederum läßt das Gute Prinzip sein im Sinne der bewegenden Ursache; denn die Vernunft wirkt nach ihm bewegend, aber sie wirkt zweckmäßig. Damit wäre also ein zweites gesetzt, nämlich der Zweck; es sei denn, daß man es in unserem Sinne versteht, wonach die Heilkunst im Grunde die Gesundheit selbst ist. Dann aber bleibt es wieder unverständlich, daß zum Guten und zur Vernunft nicht auch ein Gegensatz angenommen wird.

Diejenigen, die die Prinzipien nach Gegensätzen scheiden, wissen sämtlich von diesen Gegensätzen keinen rechten Gebrauch zu machen, falls man ihnen nicht ein wenig nachhilft. Auch aus welchem Grunde das eine vergänglich, das andere unvergänglich ist, weiß keiner zu sagen; denn man erklärt alles was ist aus denselben Prinzipien.

Manche leiten das Seiende aus dem Nicht-seienden ab; andere lassen, um dieser Nötigung zu entgehen, alles eines sein. Sodann auf die Frage, warum es immer ein Werden geben wird und was die Ursache des Werdens ist, gibt keiner eine Antwort. Bei denjenigen, die zwei Prinzipien annehmen, müßte es doch noch ein drittes geben, was über denselben steht; und auch die Anhänger der Ideenlehre müßten ein solches mächtigeres Drittes an-

nehmen. Denn wie ließe sich sonst ein Grund angeben, weshalb das Sinnliche an den Ideen teilgenommen hat oder gegenwärtig teilnimmt? Für die anderen [*die Pythagoreer*] ergibt sich die Notwendigkeit eines Gegensatzes zu der Wissenschaft und zu der Erkenntnis des Absoluten, für uns nicht. *Denn das Absolute hat keinen Gegensatz.* Alles in Gegensätze Zerfallende ist mit Materie behaftet, und der Möglichkeit nach sind die Gegensätze identisch. Wo Gegensatz ist, da ist auch ein Nichtwissen vom Entgegengesetzten; im Absoluten aber gibt es kein Nichtwissen.

Die andere Ansicht ist die, daß es nichts gibt außer dem Sinnlichen. Dann aber gibt es auch nicht Prinzip, noch Ordnung, noch ein Werden, noch die Himmelserscheinungen, sondern dann gibt es von jeder Ursache nur immer wieder eine Ursache. Und in der Tat ist das denn auch bei den in mythischer Form Philosophierenden der Fall und durchgehends bei denen, die alles aus natürlichen Ursachen erklären.

Existieren aber außer dem Sinnlichen noch die Ideen oder Zahlen, so sind sie doch nicht Ursachen von irgend etwas, und läßt man das nicht gelten, so sind sie wenigstens nicht Ursache einer Bewegung. Überdies, wie soll Ausdehnung und Kontinuität von dem kommen, was keine Ausdehnung hat? Denn die Zahl kann doch keine Kontinuität bewirken, sowenig als bewegende Ursache wie als Formursache. Vielmehr gäbe es dann kein Glied des Gegensatzes, das zu schaffen oder zu bewegen vermöchte, und es bliebe möglich, daß gar nichts wäre. Denn da wäre das Wirken das Spätere und das Vermögen das Frühere. Also wäre das Seiende nicht ewig; es ist aber ewig. Mithin muß man von dieser Annahme etwas fallen lassen, und wie, darüber haben wir uns oben erklärt.

Ferner, wodurch die Zahlen eine Einheit bilden oder die Seele und der Leib, und nun gar die Form und die Sache, davon weiß niemand ein Sterbenswörtchen zu sagen; und es wird auch jede Auskunft unmöglich, wenn man es nicht wie wir von der bewegenden Ursache ableitet.

Diejenigen, die [wie *Speusipp*] die mathematische Zahl als das erste und danach immer weiter eine Wesenheit nach der anderen und für jede wieder andere Prinzipien setzen, die fassen den Bestand des Universums als ein lockeres, von Episoden durchsetztes Gefüge, wo das eine nichts für das andere bedeutet, jedes dem anderen gleichgültig, ob es ist oder nicht ist, und machen aus den Prinzipien eine Vielheit. Das Seiende aber weist es zurück, schlecht verwaltet zu werden:

„Heil ist nicht in der Vielherrschaft; nur einer sei Herrscher!“

ZWEITE ABTEILUNG

DIE ANGEFÜGTEN STÜCKE

I. EINHEIT VERSCHIEDENHEIT GEGENSATZ

Daß man von *„Einheit"* in mehreren Bedeutungen spricht, 1
haben wir in unseren Ausführungen über Wörter von mehrfacher Bedeutung früher dargelegt. Die Vielheit der Bedeutungen von „Einheit" läßt sich indessen, soweit man von Einheit an und für sich im ursprünglichen Sinne und nicht bloß in äußerlicher Beziehung spricht, auf vier hauptsächliche zurückführen.

So ist Eins zunächst das *räumlich* Zusammenhangende, teils ohne weitere Beschränkung, teils in besonderem Grade das, was von Natur und nicht bloß durch äußere Berührung oder künstliche Verbindung zusammenhängt, und unter dem, was aus diesem Grunde als Eines gilt, ist etwas in um so höherem Grade und um so ursprünglicher Eines, je weniger bei der Bewegung des Ganzen unterscheidbare Teile hervortreten und je einheitlicher deshalb die Bewegung ist. Zweitens gehört dahin insbesondere das, was als ein geschlossenes Ganzes eine bestimmte *Gestalt und Form* besitzt, am meisten dann, wenn es solche Form von Natur hat und nicht bloß durch äußere Kräfte, wie etwa durch Anleimen, Nageln oder Schnüren, wenn es also den Grund seines Zusammenhanges vielmehr in sich selber trägt. Einen solchen Zusammenhang hat etwas, sofern seine Bewegung einheitlich und in Raum und Zeit ungeteilt ist. Daraus ergibt sich, daß dasjenige was das ursprüngliche Prinzip der ursprünglichen Bewegung, — und unter dieser verstehe ich die Kreisbewegung, — von Natur in sich trägt, daß dies das ursprüngliche ausgedehnte Eine ist.

Wie das Bezeichnete eines ist als ein räumlich *Zusammenhängendes* oder als ein geschlossenes *Ganzes,* so bildet anderes eine Einheit vielmehr dadurch, daß sein *Begriff* einheitlich ist. Dahin gehört das, was in einem einheitlichen Gedanken erfaßt wird, also in einem Gedanken, der nicht weiter zerlegbar ist; nicht weiter zerlegbar aber ist der Gedanke von dem, was sich der Art nach oder der Zahl nach nicht mehr zerlegen läßt. Der Zahl nach unteilbar ist das Individuelle, der Art nach unteilbar das, was für begriffliche

Erkenntnis nicht weiter zerlegbar ist. Somit ist ursprünglich eines das, was für die selbständigen Wesenheiten den Grund ihrer Einheit bildet, ihr Wesensbegriff.

In so vielen Bedeutungen also wird der Begriff der Einheit gebraucht: für das von Natur *räumlich Zusammenhangende,* für das was ein *Ganzes* ist, für das *Individuelle* und für das *Allgemeine.* Alles dieses ist eines deshalb, weil bei der einen Art die Bewegung, bei der anderen Art die denkende Auffassung und der Begriff keine Teilung zuläßt.

Indessen, man muß sich doch auch dies überlegen, daß es nicht für dasselbe anzusehen ist, ob gefragt wird, was für Dinge unter den Begriff der Eins fallen, oder was das Wesen und der Begriff der Einheit selber ist. Das Wort Eins wird in diesen verschiedenen Bedeutungen gebraucht, und jegliches, dem eine dieser Bedeutungen zukommt, wird als eines zu gelten haben. Der Begriff der Einheit aber wird zwar wohl auch einem unter diesen bezeichneten, aber noch mehr einem anderen zukommen, was der Bezeichnung als Eins noch näher steht, nämlich dem *Maße,* während die vorher angeführten Arten von Einheit nur die Möglichkeit ergeben, daß der Gegenstand ein Einiges sei. Es ist damit gerade so, wie bei den Begriffen Element und Grund, wo es das eine Mal gilt, genau anzugeben, was für Gegenstände unter diese Begriffe fallen, das andere Mal den Begriff selber zu bezeichnen, der sich mit dem Worte verbindet. Als Element gilt etwa das Feuer, — an und für sich könnte man freilich statt dessen ebensogut auch das „Unbestimmte" oder irgend etwas anderes derartiges nennen, — in anderem Sinne ist doch wieder Feuer und Element etwas anderes. Denn der Begriff des Feuers und der Begriff des Elementes fällt doch nicht zusammen. Das Feuer als dieser in der Natur vorkommende Gegenstand ist ein Element; solche Bezeichnung bedeutet aber nur, daß dieses bestimmte Prädikat ihm deshalb zugefallen ist, weil das Feuer von anderem den ursprünglichen Bestandteil ausmacht. Ebenso nun ist es, wenn von Grund, von Einheit oder irgend einem derartigen die Rede ist. Der Begriff der Einheit also ist der Begriff der Unteilbarkeit bei einem bestimmten Einzelwesen, das für sich allein abgetrennt besteht dem Ort oder der Art oder der Auffassung im Denken nach, oder auch der Begriff der auf in sich geschlossener Ganzheit beruhenden Unteilbarkeit; vor allem aber ist er der Begriff des ursprünglichen *Maßes* für jede Gattung von Bestimmungen, und im eigentlichsten Sinne für das Quantitative. Denn von da aus ist der Begriff erst auf die anderen Bestimmungen übertragen worden.

Ein *Maß* ist dasjenige, vermittelst dessen man von einem Quantitativen eine bestimmte Erkenntnis erlangt. Das Quantum als Quantum wird erkannt vermittelst der Einheit oder der Anzahl, und jede Anzahl wieder vermittelst der Einheit; mithin wird jegliches Quantitative als Quantitatives vermittelst der Einheit erkannt, und dasjenige Ursprüngliche, vermittelst dessen Quanta erkannt werden, ist eben die Einheit selber. Darum ist die Einheit das Prinzip der Zahl als Zahl. Von da aus wird dann auch auf den anderen Gebieten ein Maß dasjenige genannt, vermittelst dessen als des Ursprünglichen jegliches erkannt wird, und so ist denn die Einheit das Maß für jedes, ob es sich um Länge, Breite oder Tiefe, um Schwere oder Geschwindigkeit handelt. Denn Schwere und Geschwindigkeit umfaßt als Gemeinsames das eine und sein Gegenteil. Jegliches von ihnen bedeutet ein Gedoppeltes. So gilt Schwere von jedem was nur irgend welches Gewicht, wie von dem was ein überaus großes Gewicht hat, und Geschwindigkeit gebraucht man von dem was eine noch so geringe, wie von dem, was eine überaus geschwinde Bewegung hat. Denn Geschwindigkeit gibt es auch am Langsamen und Schwere auch am Leichten. In alle dem bedeutet das Maß und Prinzip eine Einheit, die an sich ohne Teile ist, so wie man etwa bei den Linien die Länge eines Fußes als nicht weiter eingeteilte Einheit gebraucht.

Wo man ein Maß sucht, da sieht man sich überall nach etwas um, was die Eigenschaft der Einheit und Ungeteiltheit besitzt, und dieses gilt dann als das Einfache, sei es in Hinsicht auf die Qualität oder auf die Quantität. Wo etwas abzuziehen oder hinzuzusetzen als unzulässig empfunden wird, da haben wir es mit einem exakten Maße zu tun; eben darum ist das Maß der Zahl das exakteste. Denn wo man Einheit denkt, da denkt man das in jeder Weise Unteilbare. In den anderen Fällen aber sucht man solcher Exaktheit wenigstens möglichst nahe zu kommen. Denn bei einem Stadium, einem Talent und so jedesmal bei dem was eine beträchtliche Größe hat, wird es weniger merkbar als bei einer geringeren Größe, wenn etwas dazu hinzugefügt oder etwas davon hinweggenommen wird. Darum setzt man allgemein als Maß für Trocknes und für Flüssigkeiten, für Schwere und für Ausdehnung solches, was für die Wahrnehmung die Grenze bildet, bei der ein Wegnehmen oder Hinzusetzen eben noch merklich ist, und meint die Größe dann zu kennen, wenn man sie vermittelst dieses Maßes bestimmt. So bestimmt man denn auch die Bewegung vermittelst der einfachen und der schnellsten Bewegung; denn diese nimmt die geringste Zeit in Anspruch. Darum dient auch in der Sternkunde eine Einheit von dieser Art als Prinzip

und als Maß. Denn zugrunde legt man die Bewegung des Himmels als die gleichmäßige und als die schnellste, und bemißt nach ihr die anderen. Ebenso ist es in der Musik mit dem Viertelton als dem geringsten Intervall, und in der Sprache mit dem Laut eines Buchstabens. Alles dies ist ein Eines in diesem Sinne, nicht als handelte es sich um die Einheit als allgemeinen Begriff, sondern in der vorher dargelegten Bedeutung.

Nicht immer aber ist das Maß der Zahl nach ein einziges; bisweilen bildet es auch eine Mehrheit, so z. B. die beiden Arten von Vierteltönen, die nicht nach dem Gehör, sondern bloß durch Berechnung unterschieden werden, oder die Mehrheit von Sprachlauten, die als Maß dienen; und so wird auch die Diagonale des Quadrats und die Seite desselben, ja es werden alle ausgedehnten Größen durch zwei Maße gemessen.

So ist denn also die Einheit das Maß für alles, weil wir erkennen, woraus das Wesen besteht, indem wir es, sei es der Quantität nach oder der Art nach zerlegen. Die Einheit ist darum ein Ungeteiltes, weil überall das Ursprüngliche ein Ungeteiltes ist. Freilich ist nicht alles ohne Teile in gleichem Sinne; eine Länge von einem Fuß ist es nicht in gleichem Sinne wie die Eins; vielmehr das eine nimmt in Anspruch in jedem Sinne, das andere nur für die Wahrnehmung ohne Teile zu sein, wie wir bereits dargelegt haben. Denn was ein Kontinuierliches ist, das ist doch eigentlich alles auch ein Teilbares.

Das Maß ist ferner jedesmal dem zu Messenden *gleichartig*. So dient als Maß der Ausdehnung wieder ein Ausgedehntes, und zwar im einzelnen für die Länge ein in der Länge, für die Breite ein in der Breite Ausgedehntes, für den Sprachlaut ein Sprachlaut, für die Schwere ein Schweres und für die Einheiten eine Einheit. Denn so muß man hier die Sache auffassen, nicht so, als wäre das Maß der Zahlen wieder eine Zahl. So würde es allerdings sein müssen, wenn an der Analogie mit den eben genannten Fällen festzuhalten wäre. Aber diese Analogie besteht eben nicht; sondern es wäre dann so, wie wenn man als Maß für eine Anzahl von Einheiten wieder eine Anzahl von Einheiten und nicht vielmehr eine Einheit forderte. Die Zahl aber ist eine Vielheit von Einheiten, und mithin ist sie kein Maß.

Nun wird aber das Wort Maß auch so gebraucht, daß man als das Maß für die Objekte einerseits die *wissenschaftliche Erkenntnis*, andererseits die *sinnliche Wahrnehmung* bezeichnet, beides aus demselben Grunde, nämlich weil wir vermittelst ihrer etwas erkennen; in der Tat freilich sind sie doch eher das, was an der Wirklichkeit gemessen wird, als das was sie mißt.

Aber es geht uns dabei so, wie wenn wir erst auf dem Umwege über den Schneider, der uns Maß nimmt, indem er das Maß so und so oft an uns anlegt, Kenntnis davon erlangten, wie groß wir sind. *Protagoras* freilich sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge; und wie es klingt, kann er dabei ebensogut an den durch Wissenschaft gebildeten als auch an den bloß wahrnehmenden Menschen gedacht haben, und zwar deshalb, weil sie, der eine im Besitze der sinnlichen Wahrnehmung, der andere im Besitze der Wissenschaft sind. Dies beides läßt man ja auch sonst als die Maßstäbe für die Objekte gelten; die Frage ist aber gerade, welches von beiden der wirkliche Maßstab ist. In der Tat also hat er gar nichts gesagt, und dabei erregt er den Eindruck, als ob er etwas ganz Ungewöhnliches gesagt hätte.

Das Ergebnis aus alle dem ist dies, daß der Begriff der Einheit, wenn man ihn dem herrschenden Gebrauche nach genau bestimmen will, ein Maß bedeutet, im eigentlichsten Sinne für das Quantitative, dann aber weiter auch für das Qualitative. Mit dieser Beschaffenheit stellt es sich dar, wenn es ein Ungeteiltes ist, das eine Mal der Quantität nach, das andere Mal der Qualität nach. Und darum ist Eins, entweder schlechthin, oder doch sofern es als Eins genommen wird, ein Unteilbares.

Aber wir müssen in bezug auf Wesen und Natur der Einheit noch einen 2
weiteren Punkt untersuchen. In unseren Ausführungen über die Probleme haben wir die Frage aufgeworfen, was die Einheit sei und wie man sie aufzufassen habe, ob als an sich selbständiges Wesen, wie die *Pythagoreer* zuerst und nach ihnen *Plato* meinten, oder ob so, daß der Einheit vielmehr ein anderes selbständig Seiendes zugrunde liege, an dem sie erscheine. Es ist fraglich, ob es nicht geboten ist, im letzteren Sinne davon zu sprechen, der zutreffender und mehr im Sinne der Naturphilosophen wäre. Diese bezeichnen das Eine bald als die Freundschaft, der andere als die Luft, ein dritter als das „Unbestimmte“. Wenn es nun seine Richtigkeit damit hat, daß, wie wir in unseren Ausführungen über das Wesen und das Seiende dargelegt haben, kein Allgemeines überhaupt ein selbständiges Wesen darstellen kann, und daß auch dieses, das Wesen selber, eben weil es ein Allgemeines ist, nicht ein Selbständiges im Sinne einer Einheit, die neben der Vielheit bestände, sondern nur ein bloßes Prädikat an einem anderen sein kann: so gilt eben dies auch offenbar von der Einheit; denn Sein und Einheit ist eben das, was unter allem am meisten als Allgemeines ausgesagt wird. Mithin sind weder die Gattungen der Dinge selbständige Gebilde und von den anderen gesonderte, für sich bestehende Wesen, noch kann die Einheit

eine Gattung bedeuten aus eben denselben Gründen, aus denen auch das Sein und das Wesen es nicht können.

Weiter aber muß es sich notwendigerweise in bezug auf alle anderen Kategorien ebenso verhalten. Sein wird in ebenso vielen Bedeutungen genommen wie Eines. Mithin, da bei dem, was als Qualität gefaßt wird, Einheit bestimmtes Qualitatives, und ebenso bei dem, was unter die Kategorie der Quantität fällt, bestimmtes Quantitatives bedeutet, so ist offenbar die Aufgabe die, zu bestimmen, was Einheit im umfassendsten Sinne bedeutet, sowie auch was das Sein bedeutet. Denn zu sagen, eben das Genannte sei seine Natur, das genügt der Aufgabe nicht. Sondern vielmehr in der Vielheit der Farben ist die Einheit eine Farbe, etwa die weiße Farbe, falls es nämlich einleuchten sollte, daß die anderen Farben aus dieser und der schwarzen Farbe entstehen, das Schwarz aber dem Weiß als Privation gegenübersteht, wie auch das Dunkle dem Lichte gegenübersteht. Wäre mithin das Reale eine Vielheit von Farben, so würde das Reale eine Zahl sein, und zwar wovon? Doch offenbar von Farben, und die Einheit wäre dann ein bestimmtes Eines, etwa die weiße Farbe. Und ebenso, wäre das Reale eine Tonreihe, so würde es eine Zahl sein, und nun vielmehr eine Zahl von Intervallen; aber sein Wesen würde nicht in einer Zahl bestehen, und die Einheit wäre vielmehr dann etwas, das sein Wesen nicht an der Einheit, sondern am Intervall hätte. Ebenso ist es mit den Sprachlauten. Das Reale wäre die Zahl der Sprachlaute, und die Einheit etwa ein Vokal. Und wäre das Reale eine Vielheit geradliniger Figuren, so wäre es eine Zahl von Figuren, und die Einheit darin bildete das Dreieck. Dieselbe Betrachtung gilt nun auch bei den übrigen Gattungen. Wenn also auch in den Bestimmtheiten der Dinge, in den Qualitäten, in den Quantitäten und in der Bewegung, überall wo es Zahlen gibt und bestimmte Einheit, die Zahl eine Zahl von bestimmten Dingen und die Einheit ein bestimmtes Eines ist, aber eben diese Bestimmtheit nicht auch das Wesen der Einheit ausmacht, so muß es sich notwendig auf dem Gebiete der selbständigen Wesenheiten ebenso verhalten. Denn das Verhältnis ist überall dasselbe. Damit wäre denn also erwiesen, daß die Eins jedesmal eine bestimmte Wesenheit innerhalb der Gattung und eben diese Einheit somit nicht das eigentliche Wesen einer dieser Gattungen bedeutet. Sondern wie man unter den Farben sich nach der einen Farbe als nach der Einheit an sich umsehen muß, *so muß man auch in dem, was selbständiges Wesen ist, sich nach einem bestimmten Wesen als dem Einen an sich umsehen.*

Daß aber Einheit und Sein im Grunde dasselbe bedeutet, das ersieht man daraus, daß beide in gleich vielen Bedeutungen sich der Natur der Kategorien anschließen und doch selber unter keine Kategorie fallen, z. B. ebensowenig unter die der Qualität wie unter die der Substanz. Die Einheit verhält sich vielmehr wie das Sein auch insofern, als es an der Aussage nichts ändert, wenn man statt Mensch ein Mensch sagt, wie auch nichts Neues dabei herauskommt, wenn zum substantiellen Wesen, zur Qualität oder der Quantität noch das Sein als Aussage hinzugefügt wird, und endlich insofern, als Eines sein und Einzelnes sein ganz dasselbe bedeutet.

Eins und *Vieles* bildet einen Gegensatz in mehrfachem Sinne. Sie stehen 3
sich zunächst gegenüber wie das Unteilbare und das Teilbare. Was geteilt oder teilbar ist, heißt eine Vielheit; das was unteilbar oder ungeteilt ist, heißt Eines. Nun gibt es vier Arten des Gegensatzes: kontradiktorischen und konträren Gegensatz, Privation und Relation. Da nun hier von dem einen als der Privation des anderen im strengen Sinne gesprochen wird, so handelt es sich um einen konträren Gegensatz, und sie stehen einander weder im Sinne des kontradiktorischen Gegensatzes noch im Sinne der Relation gegenüber. Dabei wird die Einheit nach ihrem Gegensatze benannt und durch ihn verständlich gemacht, das Unteilbare durch das Teilbare, weil die Vielheit und das Teilbare der sinnlichen Wahrnehmung näher liegt als das Unteilbare, und mithin auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung die Vielheit für die begriffliche Auffassung gegenüber dem Unteilbaren das Ursprünglichere bildet.

In das Gebiet der Einheit fallen, wie wir in der „Scheidung der Gegensätze" verzeichnet haben, die Begriffe *Identität, Ähnlichkeit* und *Gleichheit,* in das Gebiet der Vielheit die Begriffe *Verschiedenheit, Unähnlichkeit* und *Ungleichheit.*

Identität bedeutet vielerlei. Zunächst verstehen wir sie, wie es bisweilen geschieht, in bloß numerischem Sinne; weiter aber im Sinne der Einheit zugleich dem Begriffe und der Zahl nach, so wie ich mit mir selber der Form und der Materie nach eines bin. Identität bedeutet ferner Einheit des das ursprüngliche Wesen bezeichnenden Begriffs; so sind gleiche gerade Linien und ebenso gleiche und gleichwinklige Vierecke, wenn auch der Zahl nach eine Mehrheit, gleichwohl identisch. Bei diesen Gegenständen heißt Gleichheit so viel wie Einheit.

Ähnlich ist, was nicht ohne weiteres identisch, und unter dem Gesichtspunkt des Wesens, das eine Verbindung der Form mit der Materie ist, nicht

unterschiedslos, wohl aber der Form nach identisch ist. So ist ein größeres Viereck einem kleineren, so sind ungleiche gerade Linien einander ähnlich. Denn Ähnlichkeit bedeutet bei diesen nicht ohne weiteres Identität. Ähnlich ferner heißen Gegenstände, die dieselbe Form haben, falls die Form, die ein Mehr oder Minder zuläßt, bei ihnen weder ein Mehr noch ein Minder zeigt. Endlich nennt man wegen der Einheit der Form ähnlich solche Gegenstände, die eine identische und der Art nach übereinstimmende Eigenschaft, wie die weiße Farbe, in hohem oder in geringerem Grade haben; oder man nennt sie so, wenn die identischen Bestimmungen an ihnen die unterschiedenen überwiegen, sei es ohne weiteres, sei es dann, wenn es sich um die mehr augenfälligen Eigenschaften handelt. So ist das Zinn dem Silber, das Gold, sofern es gelb und rötlich ist, dem Feuer ähnlich.

Es versteht sich daraus von selbst, daß auch *anders* und *unähnlich* in mehreren Bedeutungen gebraucht wird. Anders bedeutet das eine Mal den Gegensatz zu identisch; jeder Gegenstand ist daher im Vergleich mit jedem anderen entweder mit ihm identisch oder ein anderer. Andererseits ist ein anderes das, was nicht die gleiche Materie ebenso wie den gleichen Begriff hat; so bist du ein anderer als dein Nachbar. Eine dritte Bedeutung ist die in der Mathematik vorkommende. Anderssein oder Identität wird also von jeglichem im Verhältnis zu jeglichem ausgesagt, soweit man überhaupt von Sein und Einheit spricht. Denn das Anderssein steht zur Identität nicht im Verhältnis des kontradiktorischen Gegensatzes und wird deshalb nicht gebraucht, wie nicht-identisch, auch von dem was nicht ist, aber wohl von allem was ist. Denn was ein Seiendes und ein Eines ist, das ist von Natur entweder Eines oder Nicht-Eines.

Dies also wäre der Gegensatz des Andersseins und der Identität. Dagegen bedeutet *Verschiedenheit* wieder etwas ganz anderes als das Anderssein. Denn was etwas anderes ist, braucht dem gegenüber, dessen anderes es ist, nicht ein anderes zu sein durch etwas Eigenes, was es hat; denn alles was nur immer ein Seiendes ist, ist entweder ein anderes oder ein Identisches. Was aber von etwas verschieden ist, das ist durch etwas Bestimmtes verschieden, und es muß daher notwendig ein Identisches geben, mit Bezug worauf sie verschieden sind. Dies Identische aber ist die Gattung oder die Art. Was verschieden ist, das unterscheidet sich immer der Gattung oder der Art nach: der Gattung nach, wenn es keine gemeinsame Materie hat und keinen Übergang von einem zum anderen zuläßt, wie dasjenige was verschiedenen Arten der Kategorie angehört; der Art nach, wenn

es derselben Gattung angehört. Von Gattung aber spricht man, wo zwei Gegenstände zwar verschieden, aber ihrem begrifflichen Wesen nach identisch sind. Was aber konträr entgegengesetzt ist, das ist auch verschieden, und konträrer Gegensatz ist eine Art des Unterschiedes.

Die Richtigkeit dieser Ausführungen wird durch die Beispieie aus der Erfahrung bestätigt. Denn alles was verschieden ist, das stellt sich auch als identisch dar, und nicht bloß als ein anderes überhaupt, sondern als ein der Gattung nach anderes, oder als solches, was, wo zwei Reihen einander gegenüberstehen, in derselben Reihe der Aussage vorkommt und mithin derselben Gattung angehört und der Gattung nach identisch ist. Darüber aber was der Gattung nach ein identisches oder ein anderes ist, haben wir an anderer Stelle eingehender gehandelt.

Was verschieden ist, das kann sich mehr oder weniger unterscheiden. 4
Daher gibt es auch einen größten Unterschied, und diesen nenne ich *Gegensatz.* Daß er der größte Unterschied ist, das lehrt die Erfahrung. Denn das zwar, was der Gattung nach verschieden ist, läßt keinen Übergang von einem zum anderen zu, sondern liegt weiter und unvergleichbar auseinander; dagegen bei dem was nur der Art nach verschieden ist, findet sich ein Übergehen von einem zum andern und zwar von dem Entgegengesetzten aus als von dem was am äußersten Ende liegt. Der Abstand zwischen den äußersten Enden aber ist der weiteste, also ist es auch der Abstand zwischen den Gegensätzen.

Nun ist aber das was jedesmal in seiner Gattung das Höchste ist, das Vollendete; denn ein Höchstes heißt das, über das es nicht mehr hinausgeht, und vollendet heißt das, zu dem sich nichts mehr von außen hinzufügen läßt. Der vollendete Unterschied ist also der, der das Ende erreicht hat, wie man auch sonst da von Vollendung spricht, wo das Ende erreicht ist; jenseits des Endes aber liegt nichts mehr; es ist überall das Äußerste und Abschließende. Da aber jenseits des Endes nichts mehr liegt, und was vollendet ist keines weiteren bedarf, so ergibt sich daraus, daß der Gegensatz *der vollendete Unterschied* ist.

Nun spricht man von Gegensatz in mehreren Bedeutungen. Es wird also die Bestimmung vollendet zu sein in demselben Maße damit verbunden sein, wie die Gegensätzlichkeit vorhanden ist. Darin ist nun auch dies enthalten, daß nicht einem mehreres entgegengesetzt sein kann. Denn etwas, was noch mehr ein äußerstes wäre als das äußerste, kann es nichts geben, und bei einem Abstande können nicht mehr als zwei Punkte die äußersten

sein. Überhaupt, wenn der Gegensatz ein Unterschied ist, der Unterschied aber zwischen zweien stattfindet, so gilt dasselbe auch vom vollendeten Unterschied. Und so müssen auch die anderen Bestimmungen von den Gegensätzen gelten. Denn der vollkommene Unterschied ist eben der größte Unterschied; wie es unmöglich ist, etwas noch weiter draußen liegendes zu finden unter dem, was sich der Gattung nach unterscheidet, ebenso unmöglich ist es unter dem, was der Art nach verschieden ist, etwas zu finden, was noch entfernter wäre. Denn wie wir gezeigt haben, der Begriff des Unterschiedes ist nicht anwendbar auf das, was nicht derselben Gattung angehört. Unter dem aber, was derselben Gattung angehört, ist dieser Unterschied der größte, und umgekehrt: dasjenige was innerhalb derselben Gattung am meisten unterschieden ist, das ist das Entgegengesetzte. Der größte Unterschied, der zwischen solchem herrschen kann, ist eben der vollendete Unterschied.

Wo ein Substrat gegeben ist, das für Unterschiede empfänglich ist, da bildet einen Gegensatz dasjenige, was den stärksten Unterschied aufweist; denn die Materie ist für beide Glieder des Gegensatzes dieselbe. Und ebenso bei dem was der Einwirkung eines und desselben Vermögens, wie etwa der Heilkunst, unterliegt, da bildet einen Gegensatz, was in diesem Kreise am weitesten auseinanderliegt, wie Gesundheit und Krankheit. Denn auch die Wissenschaft ist *eine* als Wissenschaft von *einer* Gattung von Objekten, und zwischen diesen ist wieder der vollendete Unterschied der größte Unterschied. Der oberste Gegensatz aber ist der von Haben und Nichthaben, Habitus und Privation. Freilich ist dabei nicht an alles Nichthaben zu denken, denn Nichthaben wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, sondern an vollkommenes Nichthaben. Aller sonstige Gegensatz wird mit Bezug auf diesen betrachtet, das eine Mal weil er ihn an sich hat, das andere Mal, weil er ihn hervorbringt oder doch hervorzubringen vermag, oder weil er ein Annehmen oder Ablegen dieser oder anderer Arten des Gegensatzes bedeutet. Nun stehen einander gegenüber kontradiktorischer Gegensatz, Privation, konträrer Gegensatz und Relation; und der kontradiktorische Gegensatz ist darunter der ursprünglichste. Da nun der kontradiktorische Gegensatz kein Mittleres zuläßt, wohl aber der konträre Gegensatz, so geht schon daraus klar hervor, daß kontradiktorischer und konträrer Gegensatz nicht dasselbe bedeuten können.

Die *Privation* ist eine bestimmte Art des kontradiktorischen Verhältnisses. Das Nichthaben gilt entweder von dem, was überhaupt nicht im-

stande ist etwas zu haben, oder von dem, was etwas nicht hat, obgleich es seiner Natur nach es haben sollte, und zwar gilt es entweder schlechthin oder in bestimmter und begrenzter Weise. Denn wir brauchen das Wort in mehreren Bedeutungen, die wir an anderer Stelle näher unterschieden haben. Mithin ist das Nichthaben eine Art des kontradiktorischen Verhältnisses, nämlich eine Abwesenheit des Vermögens, bei der entweder die Natur des Gegenstandes, der das Vermögen besitzen kann, das Bestimmende ist, oder diese doch mit gedacht wird. Der kontradiktorische Gegensatz nun läßt kein Mittleres zu, wohl aber bisweilen die Privation. Alles ist entweder gleich oder nicht-gleich; aber nicht alles ist entweder gleich oder ungleich, sondern sofern dies der Fall ist, kommt es nur bei dem vor, was überhaupt für das Prädikat der Gleichheit empfänglich ist. Nun bedeutet alles Werden in der Materie ein Übergehen von dem einen Entgegengesetzten zum anderen, und zwar ausgehend entweder von der Eigenschaft und dem Ansichhaben der Eigenschaft und der Gestalt oder von dem Fehlen derselben. Man sieht also daraus, daß jede konträre Entgegensetzung wohl als eine Art von Privation, aber nicht jede Privation ebenso als konträre Entgegensetzung bezeichnet werden kann, und zwar deshalb nicht, weil dasjenige, was die Privation an sich hat, sie in verschiedenem Grade an sich haben kann, konträrer Gegensatz aber nur zwischen den äußersten Gliedern der Reihe besteht, innerhalb deren die Veränderungen vor sich gehen.

Man kann dies auch auf dem Wege der Induktion klar machen. Jedesmal nämlich, wo konträrer Gegensatz ist, da ist auch die Negation des einen der beiden Glieder des Gegensatzes vorhanden, aber nicht immer in der gleichen Weise. So ist Ungleichheit das Fehlen der Gleichheit, Unähnlichkeit das Fehlen der Ähnlichkeit, Schlechtigkeit das Fehlen der guten Beschaffenheit. Da liegen solche Unterschiede vor, wie wir sie oben bemerkt haben. Denn das eine Mal haben wir es mit einem bloßen Fehlen zu tun, das andere Mal mit einem Fehlen zurzeit oder am bestimmten Gegenstande, z. B. in bestimmtem Lebensalter oder an dem wesentlichen Bestandteil oder ganz und gar. Daher gibt es im einen Fall ein Mittleres, wie es Menschen gibt, die weder gut noch schlecht sind; im anderen Falle gibt es kein Mittleres, wie etwas notwendig entweder gerade oder ungerade sein muß. Das eine Mal liegt eben das bestimmte Substrat vor, das darüber entscheidet, das andere Mal nicht. Augenscheinlich also, daß jedesmal im konträren Gegensatz das eine Glied die Negation des anderen Gliedes bedeutet, und es

ist schon genügend, wenn dies auch nur von den ursprünglichen Gegensätzen und von den Gattungen derselben nachgewiesen ist, z. B. von der Einheit und der Vielheit; denn das übrige läßt sich auf dieses zurückführen.

Steht aber jedesmal zu einem nur eines im Verhältnis des konträren Gegensatzes, so erhebt sich die Frage, wie es kommt, daß die Einheit zwar der Vielheit, das Gleiche aber dem Großen *und* dem Kleinen entgegengesetzt ist. Wo wir die Doppelfrage gebrauchen, da handelt es sich immer um einen Gegensatz; so wenn wir fragen, ob etwas weiß oder schwarz, und ebenso ob etwas weiß oder nicht weiß ist. Dagegen fragen wir nicht, ob etwas ein Mensch oder ob es weiß sei; dergleichen könnte immer nur unter besonderen Umständen vorkommen, etwa wenn wir ungewiß sind über solche Dinge wie darüber ob der, der gekommen ist, Kleon oder Sokrates ist. Eine Notwendigkeit, daß eines oder das andere sei, liegt hier freilich in keinem Sinne vor; dennoch läßt sich auch dieser Fall auf das obige Verhältnis zurückführen. Denn nur wo kontradiktorischer Gegensatz ist kann das Entgegengesetzte nicht beides zugleich stattfinden. Davon macht man auch hier Anwendung, wenn man fragt, wer gekommen ist, ob der eine oder der andere; denn wäre es möglich, daß beide zugleich gekommen seien, so wäre es eine lächerliche Art von Fragestellung. Indessen auch so hätte man es auf ähnliche Weise wieder mit dem kontradiktorischen Gegensatze zu tun, nämlich mit der Frage nach Einheit oder Vielheit, z. B. ob beide zusammen gekommen sind oder nur der eine.

Wenn also bei kontradiktorischen Gegensätzen immer die Frage ist, ob das eine oder das andere, so zeigt sich gegenüber der Frage ob etwas Größeres oder Kleineres oder ob etwas Gleiches vorliege, die Schwierigkeit, was denn nun eigentlich von jenen beiden den Gegensatz zum Gleichen bildet. Denn das Gleiche kann weder bloß dem einen der beiden entgegengesetzt sein noch beiden zusammen. Weshalb sollte es eher dem Größeren oder eher dem Kleineren entgegengesetzt sein? Zudem, das Gleiche steht im Gegensatze auch zum Ungleichen, und so wäre es mehreren entgegengesetzt und nicht bloß einem. Wenn aber das Ungleiche das bedeutet, was in beiden, im Größeren und im Kleineren, zugleich als dasselbe vorhanden ist, so würde das Gleiche dennoch beiden entgegengesetzt sein. Die darin liegende Schwierigkeit bietet eine Stütze für die Ansicht derer, welche das Ungleiche als eine Zweiheit bezeichnen. Aber das Resultat wäre doch immer dies, daß eines zwei Gegensätze sich gegenüber hätte, und das ist unmöglich.

Zudem bildet offenbar das Gleiche ein Mittleres zwischen Großem und Kleinem; aber was dem anderen entgegengesetzt ist, ist augenscheinlich kein Mittleres; das ist schon auf Grund der Begriffsbestimmung ausgeschlossen. Der Gegensatz könnte kein vollendeter sein, wenn es sich um ein Mittleres handelte; sondern das Mittlere ist vielmehr immer solches, was als ein drittes zwischen den Gliedern eines Gegensatzes liegt.

Somit bliebe nur übrig, daß das Gleiche dem Größeren und dem Kleineren als Negation oder als Privation gegenübersteht. Daß es die Negation nur des einen von beiden sei, ist ausgeschlossen; denn warum sollte es eher die Negation des Großen als die des Kleinen sein? Es ist also die Negation von beiden, und zwar ist es dies im Sinne der Privation. Darum wird auch die Doppelfrage mit Bezug auf beides zugleich und nicht bloß mit Bezug auf eines der beiden gestellt. Also die Frage lautet nicht, ob etwas größer oder ob es gleich, auch nicht ob etwas gleich oder ob es kleiner sei; sondern sie richtet sich immer auf jene drei Fälle zusammen. Was aber das andere Glied des Gegensatzes bildet, ist keineswegs immer mit Notwendigkeit die Privation. Denn nicht alles, was nicht größer und nicht kleiner ist, ist deshalb ein ebenso Großes; sondern nur da ist es der Fall, wo die Natur des Gegenstandes diese Prädikate überhaupt zuläßt.

Das Gleiche ist also das, was weder groß noch klein ist, was aber seiner Natur nach entweder ein Großes oder ein Kleines zu sein vermag; es steht beiden gegenüber als Negation im Sinne der Privation und bildet deshalb ein Mittleres zwischen ihnen. So steht auch das, was weder gut noch böse ist, diesen beiden gegenüber, nur daß es dafür keinen besonderen Ausdruck gibt. Denn hier hat jedes dieser beiden verschiedene Bedeutungen, und es ist nicht bloß ein einiges Substrat, was diese Prädikate zuließe. Dagegen ließe sich eher das zum Vergleiche heranziehen, was weder weiß noch schwarz ist. Freilich ist es auch hier nicht ein einziges, was so bezeichnet wird, sondern es sind etwa die bestimmten Farben, in bezug auf welche die Negation die Bedeutung der Privation annimmt. Denn das allerdings ist notwendig, daß damit entweder grau oder gelb oder sonst irgend eine andere Farbe gemeint sei.

Mithin ist es ein unbegründeter Einwurf, wenn man meint, das ließe sich in gleicher Weise auf alle Gegenstände anwenden; zwischen Schuh und Hand liege das in der Mitte, was weder Schuh noch Hand sei; wie das was weder gut noch schlecht ist, in der Mitte zwischen dem Guten und Schlechten liege, so müsse es ein Mittleres zwischen allen Dingen geben. Das läßt sich

keineswegs als notwendig ableiten. Denn zwei Entgegengesetzte durch eine gemeinsame Negation aufheben kann man nur da, wo es in der Natur dieser Gegensätze liegt, daß zwischen ihnen ein Mittleres und eine Reihe von trennenden Gliedern vorhanden ist. Jene Dinge aber, wie Schuh und Hand, sind gar nicht in diesem Sinne von einander verschieden. Hier gehören die Gegenstände, die durch solche gemeinsame Negation aufgehoben werden sollen, ganz verschiedenen Gattungen an, und mithin ist kein Eines vorhanden, das für beide das Substrat bildete.

6 Ganz ähnlich nun ist die Schwierigkeit, die uns bei dem Gegensatze der Einheit und der Vielheit entgegentritt. Denn bildet das Viele zum Einen schlechthin einen Gegensatz, so ergibt sich eine Reihe von widersinnigen Folgen. Eins würde dann die Bedeutung von wenig oder von wenigen Gegenständen haben, weil viel im Gegensatze auch zu wenig steht. Ferner würde zwei eine Vielheit bedeuten, und wenn das Zwiefache ein Vielfaches ist — zwiefach aber hat seine Bezeichnung von der Zwei —, so hätte Eins die Bedeutung von wenig. Denn womit müßte die Zwei verglichen werden, um als vieles zu gelten, wenn nicht mit der Eins und mit dem Wenig? Gibt es doch sonst nichts, was man als weniger bezeichnen dürfte. Sodann, wie es unter dem Gesichtspunkte der Länge Langes und Kurzes gibt, so gibt es unter dem Gesichtspunkte der Vielheit Vieles und Weniges. Was nun vieles ist, das ist eine Vielheit von Gegenständen, und was eine Vielheit von Gegenständen ist, das ist ein vieles. Nur bei einem leicht in Grenzen einzuschließenden Kontinuierlichen, wie z. B. bei Wasser, könnte sich das anders verhalten und viel nicht auch dasselbe bedeuten wie eine Vielheit von Dingen; im anderen Falle wird also auch das, was wenig ist, eine Vielheit bedeuten. Also würde auch eins, eben indem es wenig ist, eine Vielheit sein. Dies alles folgt notwendig, wenn zwei viel ist.

Indes die Sache liegt doch wohl so, daß die vielen Gegenstände wohl auch ein vieles genannt werden; aber dabei tritt ein Unterschied hervor. So sagt man z. B. viel Wasser, aber nicht viele Wasser in der Mehrheit. Viel gebraucht man in der Mehrheit bei dem was teilbar ist, das eine Mal im Sinne einer — sei es schlechthin, sei es im Vergleiche mit etwas anderem — beträchtlichen Menge, wo dann wenig ebenso eine hinter anderem zurückbleibende Menge bezeichnet; das andere Mal im Sinne einer Zahl, und dann bildet es einen Gegensatz allein zur Eins. Denn da gebrauchen wir die Wörter eins und vieles, wie man eine Eins vielen Einsen oder ein weißes Ding vielen weißen Dingen oder die gemessenen Dinge und das Meßbare dem

Maß gegenüberstellt. In diesem Sinne spricht man nun auch vom Vielfachen. Denn eine Vielheit ist jede Zahl, weil sie viele Einsen enthält, und weil jede Zahl durch die Eins meßbar ist, und so steht sie der Eins, nicht dem Wenig gegenüber. In diesem Sinne ist denn auch die Zwei ein Vieles; dagegen ist sie es nicht im Sinne einer — sei es in Beziehung auf etwas anderes, sei es schlechthin — beträchtlichen Menge, sondern als das erste in der Reihe, was so heißen kann. Wenig aber ist die Zwei schlechthin; denn sie ist eben als dieses erste eine Vielheit, die hinter allen anderen Vielheiten zurückbleibt. Wenn *Anaxagoras* davon abweicht, so ist das also nicht zu billigen. Er sagt, alle Dinge bildeten ein Durcheinander, unbestimmt der Vielheit nach und der Kleinheit nach. Es hätte aber statt „und der Kleinheit nach" vielmehr heißen müssen: „und der Wenigkeit nach"; denn sonst könnte nicht von Unbestimmtheit die Rede sein. Der Begriff Wenig ist eben nicht von der Eins, wie manche meinen, sondern von der Zwei abzuleiten.

Eines und Vieles in den Zahlen steht einander gegenüber wie Maß und Gemessenes, und mithin wie dasjenige Relative, das nicht an und für sich schon in die Klasse des Relativen gehört. Wir haben über diesen Unterschied an anderer Stelle gehandelt. Von Relation spricht man nämlich in doppelter Bedeutung, das eine Mal im Sinne der Entgegensetzung, das andere Mal in dem Sinne eines Verhältnisses wie das der Erkenntnis zum Objekt, wo das eine zum andern erst in Beziehung *gesetzt* wird. Daß Eins weniger ist als ein anderes, z. B. als die Zwei, macht dabei nichts aus; denn es ist darum noch nicht wenig, weil es weniger ist als ein anderes. Vielheit aber ist sozusagen der Gattungsbegriff für die Zahl; denn Zahl bedeutet eine durch die Eins meßbare Vielheit. Mithin ist das Verhältnis zwischen der Eins und der Zahl nicht das des Gegensatzes, sondern das einer Relation, wie sie oben als die zwischen manchen Gegenständen obwaltende bezeichnet worden ist. Sie stehen in Verhältnis, sofern das eine das Maß, das andere das dadurch Gemessene bedeutet; also nicht alles ist Zahl, was als Eins gelten könnte, z. B. nicht das, was ein Unteilbares ist. Wenn man aber das Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Objekt als das gleiche bezeichnet wie dies Verhältnis, so ist diese Gleichheit doch eigentlich nicht vorhanden. Die Ansicht liegt freilich nahe, als sei die Erkenntnis ein Maß, und das Objekt das dadurch Gemessene; in der Tat aber liegt die Sache so, daß zwar alle Erkenntnis ein Objektives, aber nicht alles Objektive eine Erkenntnis ist, weil in gewissem Sinne die Erkenntnis an ihrem Objekte gemessen wird.

Die Vielheit dagegen bildet den Gegensatz weder zum Wenigen — zu

diesem vielmehr bildet den Gegensatz nur das Viele als die beträchtlichere Vielheit zur minder beträchtlichen — noch in jedem Sinne zur Eins, sondern zu dieser einerseits in dem erörterten Sinne, weil das eine teilbar, das andere unteilbar ist, andererseits steht sie ihr im Sinne der Relation gegenüber, wie eine solche zwischen der Erkenntnis und ihrem Objekt besteht, wenn jene als Zahl, dieses aber als Eins und als Maß genommen wird.

7 Da Gegensätze ein Mittleres zulassen und bei manchen ein solches auch wirklich vorhanden ist, so muß solches Mittlere dann auch notwendig aus den Gegensätzen bestehen. Denn alles solches Mittlere gehört derselben Gattung an wie das, wofür es ein Mittleres bedeutet. Als Mittleres bezeichnen wir dasjenige, worin das, was sich verändert, zunächst übergehen muß. So wird beim Übergang von der Oktave zum Grundton durch die kleinsten Intervalle hindurch der Ton zunächst bei den mittleren Tönen anlangen; so wird beim Übergang in den Farben von Weiß zu Schwarz die Farbe zunächst beim Rot und Grau und dann erst beim Schwarz anlangen; und ebenso ist es in den anderen Fällen. Dagegen findet kein Übergang statt von einer Gattung in die andere; das könnte immer nur als bloße Begleiterscheinung der Fall sein, wie wenn z. B. mit einer Veränderung der Farbe zugleich eine Veränderung der Gestalt einträte. Das Mittlere muß also in derselben Gattung verbleiben wie unter einander so auch mit dem, wofür es ein Mittleres bedeutet.

Nun kommt aber ein Mittleres ausschließlich zwischen Entgegengesetztem vor; denn nur solches bietet an und für sich die Möglichkeit, daß sich eines in das andere umwandele. Darum ist es auch ausgeschlossen, daß es ein Mittleres gebe zwischen solchem, was nicht im Verhältnis des Gegensatzes steht; denn da müßte es einen Übergang geben auch zwischen solchem, was nicht einander entgegengesetzt ist.

Betrachten wir nun die verschiedenen Arten des Gegensatzes, so gibt es zunächst kein Mittleres für das kontradiktorische Verhältnis. Denn eben dies heißt kontradiktorischer Gegensatz, nämlich ein Gegensatz von der Art, daß von jedem beliebigen Gegenstand immer nur entweder das eine oder das andere der beiden Glieder gilt und es ein Mittleres bei ihm nicht gibt. Die übrigen Verhältnisse sind das der Relation, das der Privation und das des konträren Gegensatzes. Wo das Verhältnis der Relation waltet, da gibt es kein Mittleres, sofern nicht zugleich ein konträrer Gegensatz vorliegt, und zwar deshalb, weil die Glieder der Relation nicht derselben Gattung anzugehören brauchen. Welchen Sinn könnte z. B. ein Mittleres

zwischen der Erkenntnis und ihrem Objekt haben? Dagegen gibt es wohl ein Mittleres zwischen Groß und Klein.

Gehört aber das Mittlere, wie wir dargelegt haben, derselben Gattung an, wie die Gegensätze, zwischen denen es als Mittleres liegt, so muß es auch aus eben diesen Gegensätzen bestehen. Denn entweder gehören die beiden einander Entgegengesetzten *einer* Gattung an oder nicht. Gehören sie beide *einer* Gattung an und zwar so, daß etwas da ist, bei dem die Verwandlung des einen früher anlangt als bei seinem Gegensatze, so werden die Unterschiede, die die beiden entgegengesetzten Glieder als Arten der Gattung charakterisieren, auch selber entgegengesetzt sein, und dem Gegensatze dieser Unterschiede gegenüber wird jener Gegensatz der beiden Extreme selber erst ein Abgeleitetes bedeuten; denn Arten entstehen erst aus der Gattung und den Unterschieden. Z. B. bilden Weiß und Schwarz Gegensätze, und bedeutet jenes die die Farbigkeit setzende, dieses die sie aufhebende Farbe, so bilden diese Unterschiede, das Setzen und das Aufheben, das Ursprünglichere, und mithin ist dieser Gegensatz auch das Ursprünglichere gegenüber dem von Weiß und Schwarz als dem daraus stammenden. Nun ist aber der Gegensatz zwischen dem konträr Entgegengesetzten der strengere, und die Unterschiede des Übrigen und des Mittleren dazwischen, wie es durch den Gattungsbegriff und die Artunterschiede bezeichnet wird, daraus abgeleitet. So z. B. müssen die Farben, die zwischen Schwarz und Weiß liegen, nach der Gattung — und die Gattung bildet hier die Farbe — und nach bestimmten Artunterschieden benannt werden. Diese Artunterschiede aber können nicht in jenen ursprünglichen Gegensätzen bestehen, wie sie zwischen Weiß und Schwarz vorhanden sind; denn dann würde jede Farbe entweder weiß oder schwarz sein, es sollen doch aber andere Farben sein. Mithin werden ihre Unterschiede zwischen jenen, die das Weiß und das Schwarz bezeichnen, als den ursprünglichen Unterschieden liegen.

Die ursprünglichen Artunterschiede nun werden durch das Setzen und das Aufheben der Farbe gebildet. Die Frage ist also die, woraus das Mittlere besteht, das zwischen jenen obersten Gegensätzen: Farbe setzend, Farbe aufhebend, in der Mitte liegt, die doch nicht der Gattung Farbe selber angehören. Denn was innerhalb derselben Gattung liegt, das muß entweder aus solchem bestehen, was der Gattung nach sich gegenseitig ausschließt, oder es muß selber sich ausschließend verhalten. Gegensätze nun schließen sich gegenseitig aus; also sind sie erste Ausgangspunkte für die Veränderung,

und das was zwischen ihnen in der Mitte liegt, ist entweder alles aus ihnen zusammengesetzt, oder keines davon ist es. Wo aber Gegensatz herrscht, da findet ein Übergehen von dem einen Entgegengesetzten aus in der Weise statt, daß die Veränderung vorher bei einem der Zwischenglieder und dann erst bei dem anderen Entgegengesetzten anlangt. Denn bei jedem der beiden Glieder des Gegensatzes ist ein Mehr oder Minder möglich, und eben dies Mehr und Minder ist auch das gestaltende Moment für das Mittlere zwischen den Gegensätzen. So wird denn auch alles Übrige, was so in der Mitte liegt, ein Zusammengesetztes sein. Denn was dem einen gegenüber ein Mehr, dem anderen gegenüber ein Minder bedeutet, ist eben aus dem zusammengesetzt, dem gegenüber es ein Mehr oder ein Minder darstellt. Da es nun nichts anderes geben kann, was derselben Gattung angehörig und doch früher wäre als die Gegensätze, so besteht mithin alles Mittlere zwischen den Extremen aus den Extremen selber, und alles was der Gattung subordiniert ist, die Extreme selber wie das Mittlere zwischen ihnen, besteht aus den obersten Gegensätzen.

Damit wäre denn der Erweis geliefert, daß alles solches Mittlere einer und derselben Gattung angehört, daß es ein Mittleres bildet zwischen Extremen, und daß es insgesamt aus den Gegensätzen besteht.

8 Der Art nach ein anderes sein heißt einem zweiten gegenüber in bestimmter Beziehung ein anderes sein, und dieses letztere muß dann in beiden gemeinsam vorhanden sein. Z. B. wenn dies ein lebendes Wesen und jenem gegenüber ein der Art nach anderes ist, so sind eben beide lebende Wesen. Darum gehört das was ein der Art nach anderes ist, mit jenem zweiten notwendig einer und derselben Gattung an. Unter Gattung nämlich verstehe ich ein solches, was von zweien als eines und dasselbe ausgesagt wird, und zwar so, daß es, nehme man nun Gattung im Sinne von erst durch die Arten zu bestimmender Materie oder sonst in irgend einem anderen Sinne, den Unterschied nicht bloß als einen unwesentlichen an sich hat. Es darf also nicht bloß bei dem Gemeinsamen bleiben, z. B. dabei, daß beides lebende Wesen sind, sondern es muß noch das hinzukommen, daß eben jenes, die Gattung „lebendes Wesen", selber differenziert und in jedem von beiden als ein anderes da ist, etwa das eine Mal als Pferd und das andere Mal als Mensch, so daß also eben dieses in beiden Gemeinsame bei dem einen ein der Art nach anderes ist, als bei dem anderen. Es ist dann also an und für sich das eine ein so, das andere ein anders bestimmtes Lebewesen, also das eine ein Pferd, das andere ein Mensch, und dieser Unterschied muß dem-

nach eine Differenzierung der Gattung selbst bedeuten. Denn die Differenz innerhalb der Gattung nenne ich ein Anderssein derart, daß durch dasselbe eben diese Gattung selbst zu einem anderen bestimmt wird, und mithin wird das was sich daraus ergibt, ein Gegensatz sein.

Man kann sich das auch auf induktivem Wege klar machen. Jede Einteilung geschieht nach einander gegenüberstehenden Gliedern; daß aber das konträr Entgegengesetzte beides einer und derselben Gattung angehört, das haben wir oben gezeigt. Konträrer Gegensatz nämlich erwies sich als der vollendete Unterschied. Aller Unterschied von Arten aber ist ein Unterschied des einen vom anderen in bezug auf ein bestimmtes drittes, und dieses letztere ist das in beiden Identische und die gemeinsame Gattung. Daher liegen zwei konträr Entgegengesetzte immer in einer und derselben Reihe desselben Begriffes, sofern sie wohl der Art nach, aber nicht der Gattung nach verschieden sind; der Abstand zwischen ihnen aber ist der möglichst größte. Denn so ist der Unterschied der vollendete, und die beiden Entgegengesetzten können nie zusammen vorkommen. Es ist also der artbildende Unterschied ein konträrer Gegensatz, und das also bedeutet es, der Art nach etwas anderes sein: derselben Gattung angehörig in konträrem Gegensatze stehen als nicht weiter Einzuteilendes. Identisch der Art nach ist dagegen das, was nicht weiter einteilbar keinen konträren Gegensatz bildet. Denn der konträre Gegensatz tritt auf bei der Einteilung und bei den mittleren Gliedern, bevor man bei dem anlangt, was nicht weiter einteilbar ist.

Augenscheinlich daher, daß im Verhältnis zu dem, was als Gattung ausgesagt wird, nichts von dem, was der Gattung als ihre Arten angehört, weder der Art nach identisch noch der Art nach ein anderes ist. Denn was Materie ist, das charakterisiert sich durch die Negation der Form; die Gattung aber ist die Materie für das was unter ihr befaßt ist, Gattung nicht in einem Sinne genommen, wie man etwa vom „Geschlechte“ der Herakliden spricht, sondern in dem Sinne dessen was als „Geschlecht“ oder Gattung in der Natur existiert. Und eben dasselbe gilt nun auch im Verhältnis zu dem, was nicht derselben Gattung angehört. Denn der Unterschied in dem, was der Art nach sich unterscheidet, ist notwendig ein konträrer Gegensatz, und dieser Unterschied waltet allein zwischen solchem, was die Gattung gemein hat.

Hier könnte nun einer sich Gedanken darüber machen, weshalb denn 9
der Unterschied von Mann und Weib keinen Unterschied der Art bildet, während doch Männlich und Weiblich einen konträren Gegensatz bildet

und der artbildende Unterschied eben einen solchen Gegensatz bedeutet. Und warum ist denn auch der Unterschied des weiblichen und männlichen Geschlechts bei den Tieren kein Unterschied der Art, wiewohl dieser Unterschied im Organischen doch der Unterschied an und für sich und nicht bloß ein Unterschied wie der der weißen oder schwarzen Färbung ist, sondern der Organismus als solcher den Unterschied des Männlichen und des Weiblichen an sich trägt? Die Schwierigkeit, die hier vorliegt, ist im wesentlichen dieselbe wie bei der Frage, aus welchem Grunde das eine Mal der konträre Gegensatz einen Artunterschied bedeutet, das andere Mal nicht, wie z. B. wohl Landtier und Vogel einen solchen Unterschied bedeutet, aber nicht weiße Färbung und schwarze Färbung. Der Grund ist doch wohl der, daß es sich das eine Mal um solche Bestimmungen handelt, die der Gattung eigentümlich zukommen, das andere Mal um solche, von denen dies in geringerem Grade gilt. Und da nun Begriff und Materie einander gegenüberstehen, so sind es die in dem Begriffe enthaltenen Gegensätze, die einen Unterschied der Arten bewirken, dagegen nicht die Unterschiede, die an dem Begriffe in seiner Verbindung mit der Materie hervortreten. So wird es begreiflich, daß helle oder dunkle Hautfarbe beim Menschen keinen Unterschied der Art ausmacht, und der Mensch von heller Hautfarbe keineswegs von dem von dunkler Farbe der Art nach verschieden ist, selbst dann nicht, wenn es für jeden von beiden einen besonderen Namen gäbe. Denn da hat Mensch die Bedeutung von Materie, die Materie aber gibt niemals den Grund ab für einen Unterschied der Art. Aus eben diesem Grunde bilden die einzelnen Menschen keine Arten der Gattung Mensch, obgleich doch Fleisch und Bein, wie der eine Mensch sie hat, andere sind als die, wie sie der andere hat. Hier ist eben nur das materielle Gebilde ein anderes; es liegt aber kein Anderssein der Art nach vor, weil der Gegensatz kein Gegensatz des Begriffes ist; jenes ist nur die letzte individuelle Bestimmtheit. Kallias bedeutet den mit der Materie verbundenen Begriff, und eben das bedeutet ein Mensch von heller Hautfarbe, weil Kallias oder ein anderer eine solche Beschaffenheit hat. Wenn also ein Mensch von weißer Farbe ist, so ist das ein unwesentlicher Nebenumstand. Das Gleiche gilt von einem Kreise aus Erz und einem Dreieck aus Holz, oder von einem Dreieck aus Erz und einem Kreise aus Holz. Wenn hier ein Unterschied der Art vorliegt, so ist es nicht auf Grund der Materie, sondern deshalb, weil der Gegensatz in dem Begriffe liegt.

Bewirkt nun die Materie, wenn sie irgendwie eine andere ist, überhaupt keinen Unterschied der Art, oder kann es doch wohl einmal vorkommen, daß

sie ihn bewirkt? Was bewirkt denn wohl, daß dieser bestimmte Mensch von diesem bestimmten Pferde der Art nach verschieden ist? Ist doch beidemal der Begriff mit Materie verbunden. Der Grund ist doch wohl der, daß ein Gegensatz in dem Begriffe liegt. Denn auch zwischen einem Menschen von weißer und einem Pferde von schwarzer Farbe besteht ein solcher Artunterschied, sicherlich aber nicht deshalb, weil der eine weiß, das andere schwarz ist; würde doch der Unterschied der Art auch dann bestehen, wenn beide weiß wären. Männlich und weiblich sind nun allerdings für das Organische wesentliche und eigentümliche Bestimmungen; aber sie sind es nicht im Sinne des begrifflichen Wesens, sondern in Hinsicht auf die Materie und den Leib, und so wird aus einem und demselben Samen Männliches oder Weibliches, je nach den Einwirkungen, die er zu erfahren hat.

Damit mag die Frage erledigt sein, was es bedeutet der Art nach ein anderes sein, und welches der Grund ist, daß das eine Mal solches Anderssein einen Artunterschied ausmacht, das andere Mal nicht.

Was einen Gegensatz bildet, ist auch der Art nach ein anderes. Nun bilden das Vergängliche und das Unvergängliche einen Gegensatz; es handelt sich dabei um Privation im Sinne des Fehlens eines Vermögens von bestimmter Art; und so ist denn auch das Vergängliche notwendig der Art nach anderes als das Unvergängliche. Indessen, das haben wir von ihnen als allgemeinen Bezeichnungen ausgemacht; es könnte daher scheinen, als ob es nicht notwendig folge, daß nun auch jedes Einzelne was unvergänglich und jedes Einzelne was vergänglich ist im Verhältnis der Artverschiedenheit zu einander stehe, ebenso wie dies auch bei dem Einzelnen was weiß und was schwarz ist, nicht der Fall ist. Denn ein und derselbe Gegenstand, als Allgemeines gedacht, kann beides sein und kann es zu gleicher Zeit sein, wie der Mensch, allgemein genommen, ebensowohl schwarz als weiß sein kann. Und ebenso ist es mit den Individuen; denn ein solches kann als eines und dasselbe weiß und schwarz sein, allerdings nicht zu gleicher Zeit. Und doch sind Weiß und Schwarz Gegensätze. Indessen, man muß unterscheiden. Es gibt Gegensätze, die gewissen Gegenständen zukommen in unwesentlicher Weise, wie in den eben erwähnten und in vielen anderen Fällen; und es gibt Gegensätze, bei denen dies ausgeschlossen ist. Zu der letzteren Klasse nun gehört auch die Bestimmung als Vergängliches und als Unvergängliches. Denn die Eigenschaft vergänglich zu sein fällt keinem Gegenstande von außen, keinem als eine unwesentliche zu. Was unwesentlich ist, das kann möglicherweise auch einmal am Gegenstande nicht vorhanden

sein: die Eigenschaft der Vergänglichkeit aber gehört bei den Gegenständen, denen sie anhaftet, zu dem was ihnen notwendig zukommt. Sonst müßte ein und derselbe Gegenstand zugleich vergänglich und unvergänglich sein, wenn die Vergänglichkeit bei ihm möglicherweise einmal ausbleiben könnte. Es muß also entweder das begriffliche Wesen des Gegenstandes selber die Vergänglichkeit sein, oder es muß im begrifflichen Wesen bei jedem was vergänglich ist die Vergänglichkeit notwendig mit enthalten sein. Ganz dasselbe gilt von der Unvergänglichkeit; beides bedeutet eine notwendige Bestimmung. Das Prinzip also, durch welches und nach welchem das eine vergänglich, das andere unvergänglich ist, schließt einen Gegensatz ein, und mithin besteht hier ein Anderssein nicht bloß der Art nach, sondern der Gattung nach.

Daraus erhellt auch die Unmöglichkeit, daß es Ideen gebe in dem Sinne, wie eine gewisse Richtung sie annimmt. Denn dann gäbe es einen Menschen, der vergänglich, und einen Menschen, der unvergänglich wäre; und doch wird zugleich behauptet, die Ideen seien mit den Einzelgegenständen der Art nach identisch und trügen mit ihnen nicht bloß den gleichen Namen. Was aber der Gattung nach ein anderes ist, ist durch einen noch größeren Abstand von einander getrennt, als was bloß der Art nach ein anderes ist.

II. UMRISS DER VORBEREITENDEN ERÖRTERUNGEN ZUR METAPHYSIK

1. *DIE PROBLEME*

(Vgl. oben S. 39—57)

**Aus unseren gleich im Eingang vorgenommenen Erörte- 1
rungen, wo wir eingehend von den Lehren unserer Vorgänger über die Prinzipien gehandelt haben, ergab sich uns als Resultat, daß die Philosophie die Wissenschaft von den Prinzipien ist. Dabei erhebt sich nun die Frage, ob man die Philosophie als *eine* Wissenschaft oder als eine Mehrheit von Wissenschaften zu betrachten habe. Muß man sie als *eine* Wissenschaft betrachten, so fallen in das Gebiet *einer* Wissenschaft immer die Begriffspaare, die einen Gegensatz bilden; die Prinzipien aber bilden keine Gegensätze. Ist sie aber nicht *eine* Wissenschaft, welche Beschaffenheit hat man dann dieser Mehrheit von Wissenschaften beizulegen? Ist es ferner die Aufgabe *einer* Wissenschaft oder mehrerer, die Prinzipien des strengen wissenschaftlichen Verfahrens zu untersuchen? Wenn es die Aufgabe einer einzigen Wissenschaft ist, warum fällt diese Aufgabe gerade dieser Wissenschaft zu und nicht einer beliebigen anderen? Wenn es dagegen die Aufgabe mehrerer Wissenschaften ist, welche Beschaffenheit hat man jeder von ihnen beizulegen? Und weiter: ist es eine Wissenschaft von allen selbständigen Wesenheiten oder nicht? Wenn es nicht die Wissenschaft von allen ist, so würde sich schwer angeben lassen, von welchen besonderen Wesenheiten sie handelt. Ist sie dagegen die eine Wissenschaft von allen, so bleibt es unklar, wie eine und dieselbe Wissenschaft imstande sein soll, von einer solchen Vielheit von Gegenständen zu handeln. Und endlich, hat es diese Wissenschaft nur mit den selbständigen Wesenheiten zu tun oder auch mit den Bestimmungen, die ihnen zufallen? Wäre letzteres der Fall, so würde es ein strenges wissenschaftliches Verfahren wohl für diese zufallenden Bestimmungen geben, aber nicht für das eigentlich Seiende. Hätte aber eine Wissenschaft diese und eine andere jene Aufgabe, welcher Art wäre jede der beiden Wissenschaften, und welche von beiden wäre die**

Philosophie? Denn dann wäre die Wissenschaft mit strenger Beweisführung die Wissenschaft von den zufallenden Bestimmungen, und die Wissenschaft von den obersten Prinzipien wäre die Wissenschaft von den selbständigen Wesenheiten. Aber auch die Annahme ist nicht zulässig, daß die Wissenschaft, um deren Bestimmung es sich handelt, die in unseren Schriften zur Naturwissenschaft erörterten Ursachen betrachte. Handelt sie doch nicht einmal von der Zweckursache, in deren Bereich alles Gute und Zweckmäßige gehört; dies aber hat seine Stelle in dem Gebiete des menschlichen Handelns wie alles dessen dem Bewegung zukommt. Hier nämlich ist der Zweck dasjenige, was ursprünglich die Bewegung hervorruft — denn das eben ist die Wirksamkeit des Endziels —; dasjenige aber, was ursprünglich die Bewegung hervorgerufen hat, gehört nicht zu dem was unbewegt ist.

Überhaupt aber ist es die Frage, ob die Wissenschaft, deren Wesen wir bestimmen wollen, die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung betrachtet oder nicht, und im letzteren Falle, welche anderen sie betrachtet. Sollen es nämlich andere Gegenstände sein als die sinnlichen, so müßten es entweder die Ideen oder die mathematischen Objekte sein. Daß nun Ideen nicht existieren, ist ausgemacht. Aber auch dann, wenn man die Wirklichkeit der Ideen annehmen wollte, würde die Frage bleiben, aus welchem Grunde es sich mit den Gegenständen, für die es Ideen gibt, nicht ebenso verhalten soll wie mit den mathematischen Objekten. Ich meine damit folgendes. Die mathematischen Objekte betrachtet man als ein Mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Gegenständen, also gewissermaßen als ein Drittes zu den Ideen und den gewöhnlichen Dingen. Es gibt aber nicht zu der Idee und den realen Einzelwesen noch einen dritten Menschen und ein drittes Pferd. Andrerseits, wenn es nicht so ist wie sie annehmen, was soll man als das Objekt bezeichnen, mit dem sich der Mathematiker beschäftigt? Sicherlich doch nicht die uns geläufigen Dinge. Denn unter diesen ist nichts, was dieselben Züge trüge, wie dasjenige, um was sich die mathematischen Wissenschaften bemühen. Aber auch die Wissenschaft, um deren Wesen es sich jetzt für uns handelt, hat es nicht mit den mathematischen Objekten zu tun; denn keines von diesen hat eine selbständige Existenz. Ebensowenig freilich hat sie mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu schaffen; denn diese sind vergänglich.

Überhaupt bleibt es eine schwierige Frage, welche Wissenschaft es ist, die die Erforschung der *Materie der mathematischen Objekte* zur Aufgabe

hat. Es kann nicht die Aufgabe der Naturwissenschaft sein; denn alle naturwissenschaftliche Forschung beschäftigt sich mit denjenigen Gegenständen, die das Prinzip der Bewegung und Ruhe in sich selber haben. Es kann aber auch nicht die Aufgabe der Wissenschaft sein, die von dem Verfahren des Beweises und von der Erkenntnis handelt; denn das Gebiet ihrer Forschungen bildet gerade die eben genannte Gattung von Objekten. Es bleibt mithin nur übrig, daß die Philosophie, als die Wissenschaft, von der wir eben jetzt handeln, diese Gegenstände für ihr Gebiet in Anspruch nimmt.

Eine weitere Frage ist die, ob man der Wissenschaft, deren Wesen und Aufgabe wir bestimmen wollen, diejenigen Prinzipien als Objekt überweisen soll, die man wohl als „Elemente" bezeichnet, und unter denen man übereinstimmend die Bestandteile der zusammengesetzten Dinge versteht. Indessen, man möchte eher glauben, daß die Wissenschaft, der wir hier nachgehen, zu ihrem Gegenstande das Allgemeine haben müsse. Denn jeder Satz und jede Erkenntnis hat zum Inhalt das Allgemeine und nicht das Einzelne: sie würde also darnach die Wissenschaft von den obersten Gattungen sein, und das würde bedeuten die Wissenschaft vom Sein und von dem Einen. Denn Sein und Eines darf man am ersten dafür ansehen, daß sie alles was ist umfassen und am meisten die Natur von Prinzipien an sich tragen, und zwar deshalb, weil sie ihrer Natur nach das allerursprünglichste sind. Würden sie vernichtet, so würde alles Übrige mit aufgehoben. Denn die Bestimmung als Sein und Einheit hat alles was ist. Nimmt man aber Sein und Eines für oberste Gattungen, so würden die Artunterschiede dieser Gattungen, weil sie ja auch die Bestimmung als Sein und als Eins an sich tragen, den Begriff der Gattung wiederholen, deren Artunterschiede sie bilden. Es ist aber ausgeschlossen, daß die Artunterschiede den Gattungsbegriff wiederholen, den sie einteilen sollen. [So gibt es lebende Wesen, die vernunftbegabt sind; aber vernunftbegabt heißt nicht wieder lebendes Wesen; dagegen heißt jede Art des Seienden und Einen wieder Seiendes und Eines.] Also würde es insofern nicht gestattet sein, Sein und Eines als oberste Gattungen und als Prinzipien zu setzen. Und wenn ferner das Einfachere in höherem Sinne Prinzip ist als das weniger Einfache, das Letzte aber, was unter der Gattung begriffen ist, einfacher ist als die Gattungen, — denn es ist nicht weiter einteilbar, während die Gattungen in eine Mehrheit von verschiedenen Arten eingeteilt werden, — so könnte man auf die Ansicht kommen, daß die Arten in höherem Grade Prinzipien sind als die Gattungen. Sofern dagegen mit den Gattungen auch die Arten aufgehoben werden,

haben die Gattungen das größere Anrecht darauf, als Prinzipien zu gelten. Denn Prinzip ist das, durch dessen Aufhebung auch das andere mit aufgehoben wird. Dies also ist es, was die Schwierigkeit macht, und dazu kommt noch manches andere von derselben Art.

2 Eine weitere Frage ist die: muß man neben den Einzeldingen noch etwas anderes setzen oder nicht, sondern bilden eben jene das Objekt der Wissenschaft, von der die Rede ist? Indessen, wenn doch die Einzeldinge eine unendliche Vielheit bilden, und das was neben den Einzeldingen besteht, die Gattungen oder die Arten sind, so ist keines dieser beiden das Objekt der Wissenschaft, die wir bestimmen wollen; weshalb dies ausgeschlossen ist, haben wir bereits dargelegt. Überhaupt ist es eine schwierige Frage, ob man anzunehmen hat, daß es neben den sinnlichen Gegenständen und denen der gewöhnlichen Wahrnehmung noch eine für sich abgesondert bestehende Art von Wesen gibt oder nicht, und ob nicht vielmehr eben jene das Seiende sind und damit auch das Objekt der Philosophie ausmachen. Denn freilich hat es den Anschein, als ob wir auf der Suche wären nach einer weiteren Art von Wesen, und das eben ist die uns vorliegende Aufgabe, nämlich zuzusehen, ob es etwas gibt, was abgesondert an und für sich besteht und an keinem der sinnlichen Gegenstände haftet.

Weiter aber, gesetzt, es gäbe neben den sinnlichen Dingen noch eine andere Wesenheit: welche sind es dann unter den sinnlichen Dingen, neben denen man eine solche Wesenheit anzunehmen hat? Welcher Grund könnte dazu berechtigen, sie eher neben Menschen und Pferden als neben den anderen lebenden Wesen oder sie ganz allgemein auch neben den unbelebten Dingen zu setzen? Daß man nun gar eine Art von Wesen mit dem Prädikate der Ewigkeit hinstellt, die den sinnlichen und vergänglichen gleichartig und doch andere sein sollen als diese, das darf man doch wohl als gänzlich außer dem Bereiche der Wahrscheinlichkeit liegend bezeichnen. Ist dagegen das Prinzip, nach dem wir uns eben umschauen, kein von den körperlichen Dingen getrenntes, welches andere könnte man dann eher dafür gelten lassen als die Materie? Allein diese ist gar nicht in Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach. Man könnte nun vielleicht im eigentlicheren Sinne als sie die Form und die Gestalt als Prinzip gelten lassen. Diese aber ist ein Vergängliches, und so würde es denn überhaupt keine ewige Wesenheit geben, keine die abgetrennt an und für sich existierte. Das aber ist widersinnig. Denn gerade den feinsinnigsten Geistern schwebt ein derartiges Prinzip und Wesen als seiend vor, und sie geben sich alle

Mühe es zu erkunden. Wie sollte es auch in der Welt eine Ordnung geben, wenn nicht etwas existierte, was ewig und für sich abgetrennt und dauernd besteht!

Sodann: angenommen, es gebe ein Wesen und Prinzip, das seiner Natur nach so beschaffen ist, wie wir es eben suchen; es sei eines für alle Dinge und eben dasselbe für die ewigen wie für die vergänglichen Dinge: dann erhebt sich die schwierige Frage, wie es kommt, daß, während doch das Prinzip dasselbe bleibt, gleichwohl von dem was aus dem Prinzip abgeleitet ist, das eine ewig, das andere nicht ewig ist. Das hat doch keinen rechten Sinn. Soll es aber *ein* Prinzip für die vergänglichen und ein anderes für die ewigen Dinge geben, so geraten wir, wenn auch das Prinzip der vergänglichen Dinge ewig sein soll, in die gleiche Verlegenheit. Denn wie sollte es geschehen, daß, wenn das Prinzip ein ewiges ist, das aus dem Prinzip Abgeleitete nicht gleichfalls ewig wäre? Soll aber das Prinzip des Vergänglichen auch vergänglich sein, so wird für dieses irgend ein anderes und für das letztere wieder ein anderes Prinzip erfordert, und so geht es fort ins Unendliche.

Man könnte nun als Prinzipien dasjenige setzen, was am ehesten dafür gelten darf unbewegt zu sein, nämlich das Seiende und das Eine. Aber fürs erste: wenn jedes von diesen beiden nicht ein bestimmtes Einzelwesen und ein selbständig Seiendes bezeichnet, wie können sie abgesondert und an und für sich existieren? Diese Beschaffenheit aber müßten doch die ewigen und obersten Prinzipien haben, die wir suchen. Andererseits, wenn jedes dieser beiden ein bestimmtes Einzelwesen und ein selbständig Seiendes bedeutet, dann ist alles Seiende selbständig Seiendes. Denn das Sein wird von allem ausgesagt, und von vielem auch das Eins. Daß aber alles Seiende selbständig Seiendes sei, ist augenscheinlich falsch.

Nun nennen ferner manche das oberste Prinzip das Eins und bezeichnen dies als selbständig Seiendes; sie lassen aus dem Eins und der Materie zuerst die Zahl hervorgehen und behaupten, diese sei ein selbständig Seiendes. Aber wie könnte man einer solchen Annahme Wahrheit zuerkennen? Daß die Zwei und so der Reihe nach jede der übrigen zusammengesetzten Zahlen ein Eines bilden, — was soll man sich dabei denken? Über diesen Punkt reden sie nicht, und es wäre auch nicht leicht darüber zu reden. Wenn man aber die Linien oder was mit ihnen zusammenhängt, — ich meine die ursprünglichen Flächen, — als Prinzipien setzen wollte, so würden diese keine abgesonderten, selbständigen Wesen vorstellen, son-

dern bloße Abschnitte und Teilungen, die einen von Flächen, die anderen von Körpern, und so auch die Punkte von Linien, und dann also Begrenzungen von eben diesen Dingen; somit ist alles dieses an einem anderen und keines davon ein für sich abgesondertes. Und endlich, wie soll man sich das vorstellen, daß es ein selbständiges Wesen des Eins und des Punktes gebe? Denn von jedem selbständigen Wesen gibt es eine Entstehung, vom Punkte gibt es keine; der Punkt ist eine bloße Grenze.

Eine Schwierigkeit liegt dann ferner darin, daß alle Erkenntnis zum Gegenstande das Allgemeine und die bestimmte Beschaffenheit hat, das selbständig Seiende aber kein Allgemeines ist, sondern vielmehr bestimmtes und abgesondertes Einzelwesen. Wie soll man es also verstehen, wenn die Erkenntnis zu ihrem Gegenstande die Prinzipien hat, daß das Prinzip selbständig Seiendes sei? Außerdem, gibt es neben dem Zusammengesetzten — ich meine damit die Materie und das aus Materie Gebildete — noch etwas anderes oder nicht? Wenn nicht, nun, alles was aus Materie besteht ist vergänglich. Wenn aber ja, so müßte man als dies andere die Form und die Gestalt setzen. Dann aber läßt sich schwer die feste Grenze ziehen, an welchen Gegenständen diese als Prinzip gesetzt werden kann und an welchen nicht. Denn bei manchen Gegenständen ist die Form offenbar nicht etwas für sich Abtrennbares, so bei einem Hause. Endlich, sind die Prinzipien der Art oder der Zahl nach identisch? Sind sie es nämlich der Zahl nach, so würde alles identisch sein.

2. *WESEN UND AUFGABE DER GRUNDWISSENSCHAFT*

(Vgl. oben S. 58—63)

3 Die Wissenschaft des Philosophen hat zum Objekt das Seiende als solches, dies ganz allgemein und nicht als besonderes genommen. Vom Seienden aber spricht man in mehreren Bedeutungen und nicht bloß in *einem* Sinne. Wäre nun in der Vielheit der Bedeutungen bloß das Wort und sonst nichts gemeinsam, so fiele das Seiende nicht in das Gebiet *einer* Wissenschaft; denn das darunter Befaßte würde dann nicht *eine* Gattung bilden. Nur wenn in den verschiedenen Bedeutungen etwas gemeinsam wäre, dann gehörte dieses Gemeinsame in das Gebiet *einer* Wissenschaft.

Man kann nun diese Verschiedenheit der Bedeutungen des Seienden vergleichen mit der bei den Wörtern „medizinisch“ und „gesund“, die wir

beide ebenso in mannigfachem Sinne gebrauchen. Wir gebrauchen sie so, daß wir etwas das eine Mal irgendwie zur medizinischen Wissenschaft, das andere Mal zur Gesundheit, und ein ander Mal wieder zu anderem in Beziehung setzen, aber doch so, daß dabei immer ein einiges und identisches zugrunde liegt, worauf die Beziehung stattfindet. Medizinisch heißt eine Darlegung und ein Instrument davon, daß jene aus der medizinischen Wissenschaft herkommt, dieses für sie brauchbar ist. Und ebenso ist es mit dem Worte gesund. Das eine Mal bedeutet es ein Kennzeichen, das andere Mal eine erzeugende Ursache der Gesundheit. Ebenso ist es bei anderen Wörtern. In dieser Weise wird nun auch vom Seienden gesprochen, jedesmal wo man das Wort braucht. Man bezeichnet etwas als Seiendes deshalb, weil es von einem Seienden als solchen die Affektion oder die dauernde Beschaffenheit oder den Zustand oder die Bewegung oder irgend etwas anderes derartiges darstellt.

Da aber alles Seiende auf ein Einiges und Gemeinsames zurückgeführt wird, so wird auch jeder Gegensatz darin auf die ursprünglichen Unterschiede und Gegensätze im Seienden zurückgeführt werden, sei es daß Vielheit und Einheit, oder daß Ähnlichkeit und Unähnlichkeit oder sonst irgend etwas die obersten Unterschiede im Seienden ausmachen; diese Frage mag durch das an anderer Stelle Erörterte als erledigt gelten. Ob aber die Zurückführung des Seienden auf das Seiende oder auf das Eine geschieht, das macht keinen Unterschied; denn selbst wenn es nicht beides dasselbe, sondern etwas anderes bedeutet, so kann doch das eine für das andere eintreten, weil das Eins im Grunde auch ein Seiendes, und das Seiende ein Eines ist.

Wir haben gesehen, daß jedesmal die einander entgegengesetzten Begriffe das Objekt der Erforschung für eine und dieselbe Wissenschaft bilden; dabei aber handelt es sich jedesmal um ein Verhältnis der Privation. Gleichwohl könnte es in manchen Fällen eine Schwierigkeit bereiten, auf welche Weise das Verhältnis der Privation da zu nehmen ist, wo es zwischen den Gegensätzen ein Mittleres gibt, wie zwischen ungerecht und gerecht. In allen derartigen Fällen darf man die Privation nicht setzen als Privation des Begriffes überhaupt, sondern nur als Privation seiner extremsten Bedeutung. So wenn der Gerechte der ist, der vermöge einer gewissen dauernden Beschaffenheit dem Gesetze Gehorsam leistet, so wird der Ungerechte nicht durchaus durch die völlige Privation des Begriffes charakterisiert werden, sondern dadurch, daß er es, was den Gehorsam gegen das Gesetz

anbetrifft, einigermaßen an sich fehlen läßt, und nur in diesem Sinne wird von Privation bei ihm die Rede sein. Und eben dasselbe gilt auch in anderen Fällen.

Wie nun der Mathematiker seine Untersuchungen anstellt an den aus der Abstraktion stammenden Objekten, genau ebenso verhält es sich mit der Erforschung des Seienden. Der Mathematiker, bevor er die Untersuchung beginnt, streift erst alles Sinnliche ab: Schwere und Leichtigkeit, Härte und das Gegenteil, weiter aber auch Wärme und Kälte und die anderen Gegensätze, die dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung angehören; er läßt nur das Quantitative übrig und das Kontinuierliche von einer, von zwei und von drei Dimensionen, sodann die Bestimmungen dieser Gegenstände, sofern sie Quanta und sofern sie kontinuierlich sind; alles andere kümmert ihn nicht. Bei der einen Reihe von Gegenständen untersucht er dann die wechselseitige Lage und was ihnen etwa an Eigenschaften zukommt, bei der anderen das gemeinsame Maß oder das Fehlen des gemeinsamen Maßes, bei der dritten wieder die Proportion. Dennoch finden wir in allem diesem die mathematische Wissenschaft als eine und dieselbe wieder. Ganz ebenso nun geht man in der Wissenschaft vom Seienden vor. Die Bestimmungen des Seienden, sofern es eben Seiendes ist, und die Gegensätze in ihm als Seiendem zu betrachten, das bildet die Aufgabe keiner anderen Wissenschaft als der Philosophie. Der Naturwissenschaft wird man zur Untersuchung die Objekte zuweisen, nicht als seiende, sondern als solche, denen Bewegung zukommt. Dialektik und Sophistik handeln wohl auch von den Bestimmungen, die den seienden Gegenständen zufallen, aber nicht sofern sie Seiendes sind, und sie handeln auch nicht von dem Seienden selbst, sofern es Seiendes ist. Es bleibt also nur übrig, daß der Philosoph derjenige ist, der die Aufgabe hat, das Bezeichnete zu untersuchen, sofern es Seiendes ist. Da aber das Seiende insgesamt in allen seinen verschiedenen Bedeutungen immer in Beziehung auf eines und auf ein gemeinsames ausgesagt wird, und in derselben Weise auch die Gegensätze — denn sie werden auf die obersten Gegensätze und Unterschiede im Seienden zurückgeführt —, da ferner alles derartige eben darum die Möglichkeit bietet in das Gebiet *einer* Wissenschaft zu fallen, so möchte damit die gleich im Anfang erhobene Schwierigkeit, ich meine das Problem, wie es *eine* Wissenschaft von vielen und der Gattung nach verschiedenen Objekten geben könne, gelöst sein.

3. *DAS OBERSTE AXIOM DER GRUNDWISSENSCHAFT*

(Vgl. oben S. 63–84)

Die allgemeinen Grundsätze verwendet tatsächlich auch der Mathema- 4
tiker, wenn auch auf ihm eigentümliche Weise; aber die Betrachtung der ihnen zugrunde liegenden Prinzipien bildet die Aufgabe der Grundwissenschaft, der „ersten Philosophie". Ein Satz wie: Gleiches von Gleichem abgezogen gibt Gleiches, gilt von allem Quantitativen schlechthin; die Mathematik aber faßt ihn in engerem Sinne und bezieht ihn auf einen Teil des ihr zugehörigen Materials, z. B. auf Linien, Winkel, Zahlen und dergleichen Quanta, nicht als auf Seiendes schlechthin, sondern als auf ein nach einer, zwei oder drei Dimensionen Ausgedehntes. Die Philosophie dagegen faßt nicht das Besondere ins Auge, nicht die Bestimmung, sofern sie diesem oder jenem Gegenstande zukommt, sondern sie betrachtet jedes einzelne was dahin gehört in Beziehung auf das Seiende als solches.

Dieselbe Bewandtnis wie mit der Mathematik hat es auch mit der Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft betrachtet die Bestimmungen und die Prinzipien der Dinge, sofern diese der Bewegung unterliegen, aber nicht sofern sie Seiendes schlechthin sind. Als die Grundwissenschaft haben wir dagegen diejenige bezeichnet, deren Objekt das Seiende schlechthin und nicht irgend etwas anderes bildet. Darum muß man denn auch die Naturwissenschaft ebenso wie die Mathematik als besondere Zweige der Wissenschaft bezeichnen.

Im Seienden gibt es ein Prinzip, über welches es nicht möglich ist, sich 5
zu irren, und bei dem man das Gegenteil des Irrtums, d. h. die Wahrheit, innezuhalten ausnahmslos genötigt ist. Dies Prinzip lautet: *es ist nicht möglich, daß eines und dasselbe zu einer und derselben Zeit sei und nicht sei;* ein Satz, der ebenso von allem anderen gilt, was in gleichem Sinne sich in kontradiktorischem Gegensatz gegenübersteht. Für Prinzipien dieser Art gibt es an und für sich keinen Beweis; nur eine Widerlegung ist demjenigen gegenüber möglich, der sie bestreitet. Denn daß man dies Prinzip aus einem anderen noch sichreren Prinzip als dieses ist abzuleiten versuche, ist völlig ausgeschlossen, und doch müßte es ein Prinzip von solcher Art geben, wenn ein Beweis an und für sich geliefert werden sollte. Dagegen demjenigen gegenüber, der kontradiktorisch sich gegenüberstehende Sätze, beide zugleich behauptet, hat man, wenn man die Verkehrtheit darin auf-

zeigen will, von solchem auszugehen, was zwar inhaltlich mit der Unmöglichkeit, daß ein und dasselbe zu einer und derselben Zeit sowohl sei als nicht sei, identisch ist, aber doch nicht der Form nach den Anschein an sich trägt, damit identisch zu sein. Ein Beweis läßt sich dem gegenüber, der die Möglichkeit behauptet, daß widersprechende Aussagen von demselben Subjekt beide gültig seien, nur auf diese Weise führen.

Diejenigen, die miteinander gedankliche Erörterungen pflegen wollen, müssen doch wohl einer den anderen verstehen; denn wie sollte da, wo das nicht der Fall ist, im Gedankenaustausch eine Gemeinschaft zustande kommen? Es muß also zu diesem Behufe die Bedeutung jedes Wortes bekannt sein; jedes Wort muß etwas bezeichnen, und zwar nicht vielerlei, sondern eines, und wenn es mehrere Bedeutungen hat, so muß angegeben werden können, in welcher dieser Bedeutungen das Wort jedesmal genommen werden soll. Wer nun aussagt, dieses Bestimmte sei und sei auch nicht, der sagt nicht was er sagt, und sagt also damit, daß das Wort das nicht bedeute, was es bedeutet. Das aber ist widersinnig. Wenn also der Ausspruch, daß dieses Bestimmte sei, überhaupt etwas bedeutet, so ist es unmöglich, daß die widersprechende Aussage von demselben Subjekt wahr sei.

Zweitens, wenn das Wort etwas bedeutet und diese Bedeutung Wahrheit enthält, so ist dies als ein Notwendiges gemeint. Was aber notwendig ist, das kann nicht auch einmal nicht sein. Es ist also unmöglich, daß widersprechende Aussagen von demselben Subjekt beide wahr seien.

Drittens, wenn die Bejahung nicht mehr Wahrheit enthält als die Verneinung, so enthält auch die Aussage, daß einer ein Mensch sei, nicht mehr Wahrheit als die Aussage, daß er ein Nicht-Mensch sei. Daraus würde sich ergeben, daß wer den Menschen als Nicht-Pferd bezeichnet, entweder noch mehr oder doch nicht minder die Wahrheit sagt, als wenn er ihn als Nicht-Menschen bezeichnet, und mithin würde er auch die Wahrheit sagen, wenn er eben denselben als ein Roß bezeichnete. Denn die widersprechenden Aussagen sollten ja gleich wahr sein. Und daraus ergäbe sich dann, daß einer und derselbe ein Mensch und auch ein Roß und ein beliebiges anderes Tier wäre.

Es gibt also freilich keinerlei Beweis gegenüber dem, der sich in dem bezeichneten Sinne ausspricht. Aber auch *Heraklit* selber würde man, wenn man ihn auf diese Weise befragt hätte, leicht das Zugeständnis abgenötigt haben, daß es schlechterdings nicht möglich sei, daß widersprechende Aus-

sagen über dasselbe Subjekt beide wahr seien. So aber hat er sich zu einer solchen Ansicht bekannt, ohne sich recht bewußt zu sein, was er eigentlich sagte. Überhaupt aber, gesetzt es wäre wahr, was er behauptet, nämlich daß es möglich sei, daß ein und dasselbe zu einer und derselben Zeit sei und auch nicht sei, dann würde eben diese Behauptung auch *nicht* wahr sein. Denn wie, wenn man die beiden Sätze auseinanderhält, die Bejahung nicht mehr Wahrheit enthält als die Verneinung, so wird auch, wenn man beide Sätze zusammenfaßt und sie in solcher Verbindung festhält, als bildeten sie eine einzige Aussage, die Verneinung nicht mehr Wahrheit enthalten als die ganze wie *eine* Bejahung genommene Aussage.

Endlich, wenn es nicht möglich ist, etwas in Wahrheit zu bejahen, so würde auch eben diese Bejahung, daß es keine Bejahung gibt, die wahr wäre, falsch sein. Gibt es aber eine Bejahung, die wahr ist, so würde damit eben das beseitigt sein, was diejenigen vorbringen, die jene Sätze bestreiten und allen gedanklichen Austausch damit völlig unmöglich machen.

Dem was wir eben verhandelt haben nahe verwandt ist auch der Satz 6
des *Protagoras:* aller Dinge Maß ist der Mensch; ein Satz, der doch auf nichts anderes hinausläuft als auf die Meinung, jegliches sei wirklich so, wie es jeglichem scheint. Denn ist dem so, so liegt darin, daß ein und dasselbe ist und nicht ist, daß es schlecht und auch gut ist, und was es sonst an widersprechenden Aussagen gibt. Scheint doch oft genug dem einen löblich, was dem anderen als das Gegenteil erscheint, und nun soll, was jedem scheint, als Maß für die Sache gelten.

Die Schwierigkeit, die darin liegt, löst sich, wenn man die Quelle erwägt, aus welcher diese Ansicht geflossen ist. Es scheint nämlich, daß manche durch naturphilosophische Erwägungen zu solchen Sätzen geführt worden sind, andere wieder durch die gemachte Erfahrung, daß keineswegs alle von denselben Gegenständen den gleichen Eindruck empfangen, sondern zuweilen dem einen angenehm erscheint, was sich dem anderen ganz anders darstellt.

So ziemlich allen nämlich, die sich mit Naturphilosophie beschäftigen, ist der Satz geläufig, daß nichts aus nicht Seiendem, jegliches aus Seiendem wird. Da nun Weißes nicht aus solchem wird, was vollkommen weiß und in keiner Weise nicht-weiß ist, dann aber, wenn es ein Nicht-weißes geworden ist, es aus Weißem geworden ist, so würde das, was ein Nichtweißes wird, aus etwas werden, was nicht weiß ist. Und so würde es denn, meinen jene Leute, aus Nicht-Seiendem werden, sofern Nicht-Nichtweißes

eines und dasselbe wäre wie Weißes. Indessen, es ist nicht schwer, diese Schwierigkeit zu heben. In meinen Schriften zur Naturwissenschaft habe ich dargelegt, in welchem Sinne das was wird aus solchem wird, was nicht ist, und in welchem Sinne es aus solchem wird, was ist.

Was nun das weitere betrifft, so wäre es eine Torheit, wollte man allen Ansichten und Einbildungen, die sich gegenseitig bekämpfen, das gleiche Gewicht beilegen. Denn so viel ist doch wohl klar, daß die eine der streitenden Parteien notwendig im Unrecht ist. Das leuchtet schon bei dem ein, was sich auf sinnliche Wahrnehmung stützt. Denn niemals kommt es vor, daß eines und dasselbe dem einen süß, dem anderen ganz anders erscheint, wo nicht bei dem einen das Sinnesvermögen und das Urteil über den Geschmack verderbt und verkümmert ist. Ist dem aber so, so muß man wohl die einen als maßgebend gelten lassen, und die anderen nicht. Das Gleiche gilt dann auch für das Urteil über das Gute und Schlechte, das Schöne und Häßliche und alles andere von gleicher Gegensätzlichkeit. Es ist gar kein Unterschied zwischen diesem Urteil und der Behauptung, wenn man das Auge mit dem Finger drückt und nun einen Gegenstand doppelt sieht, dann seien es wirklich zwei Gegenstände, weil sie so erscheinen, und es sei doch wieder nur einer. Denn man braucht nur das Auge nicht zu verrücken, um das was eines ist auch als eines zu sehen.

Überhaupt aber ist es widersinnig, die Entscheidung über die Wahrheit auf dem Umstande begründen zu wollen, daß die irdischen Dinge veränderlich und niemals in derselben Beschaffenheit verharrend erscheinen. Das Wahre muß man zu erfassen suchen auf Grund dessen, was sich ewig gleich verhält und was keinerlei Veränderung erleidet. Von dieser Art sind die himmlischen Dinge. Diese erscheinen nicht das eine Mal so, das andere Mal anders, sondern ewig als dieselben und von keinerlei Veränderung berührt.

Zweitens aber, wenn es Bewegung gibt und etwas was bewegt wird, jede Bewegung aber einen Ausgangspunkt und einen Endpunkt hat, so muß das, was bewegt wird, sich zuerst im Ausgangspunkt der Bewegung, und noch nicht anderswo befinden, und dann erst auf den Endpunkt hin sich bewegen, bis es an demselben anlangt; aber das kontradiktorisch Entgegengesetzte, das kann nicht, wie jene Leute meinen, beides zugleich wahr sein.

Und gesetzt selbst, in Hinsicht auf die Quantität fließe das Irdische kontinuierlich und sei in steter Bewegung, und man wolle dies annehmen, obwohl es in Wahrheit nicht so ist: weshalb sollte das Ding nicht in Hin-

sicht auf seine Qualität verharren? Es hat ganz den Anschein, als ob jene Aussagen über die Widersprüche in einem und demselben Objekt nicht zum wenigsten auf Grund dessen gemacht werden, daß man die Ansicht gewonnen hat, daß das Quantitative an den Körpern nicht beharrt, und daß ein und derselbe Gegenstand vier Ellen mißt und auch nicht mißt. Aber das Wesen des Gegenstandes liegt doch in der Qualität, und diese trägt den Charakter der Bestimmtheit, wie das Quantitative dem Gebiete des Unbestimmbaren angehört.

Sodann, was ist der Grund, daß man auf Anordnung des Arztes, der diese bestimmte Speise verordnet, dieselbe auch wirklich zu sich nimmt? Oder wiefern darf dieser Gegenstand eher als Brot denn als irgend etwas anderes gelten? Wenn man es aber zu sich nimmt, so tut man es doch wohl in dem Sinne, daß man glaubt, es verhalte sich mit dem Gegenstande in Wahrheit so und nicht anders, und das, was man vorgesetzt bekommt, sei wirklich eben dieses Nahrungsmittel. Und doch hätte dies keinen Sinn, wenn kein sinnliches Ding seine Natur in Wirklichkeit behielte, sondern alles sich beständig im Flusse und in der Bewegung befände.

Und weiter, gesetzt den Fall, daß wir selber uns beständig verändern und niemals dieselben bleiben: was wäre dabei zu verwundern, wenn uns niemals die Dinge als dieselben erscheinen wie vorher, wie es wirklich bei den Kranken der Fall ist? Denn weil die Kranken ihrer ganzen Verfassung nach nicht beschaffen sind wie sie in den Zeiten der Gesundheit waren, darum erscheinen ihnen auch die Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung nicht wie sonst, was ja gar nicht bedeutet, daß die Gegenstände selber von solcher Veränderung ergriffen würden; nur der Eindruck, den sie auf das Empfindungsvermögen des Kranken machen, ist ein anderer geworden. Ganz ebenso wird es sich doch wohl auch mit der Veränderung verhalten müssen, von der oben die Rede war. Anderenfalls aber, wenn wir selber keiner Veränderung unterliegen, sondern dauernd dieselben bleiben, so wird es wohl auch außer uns etwas geben, was bleibt.

Allerdings, denen gegenüber, die die bezeichneten Einwendungen um bloßen Wortgefechtes willen erheben, ist es nicht leicht, ihre Einwendungen zu beseitigen, da sie nichts zugrunde legen, was feststände und wofür nicht wiederum eine Begründung gefordert würde. Denn nur unter dieser Bedingung kommt ein Gedankengang und ein Beweis zustande. Wenn einer nichts zugrunde legt, was fest steht, so hebt er allen Gedankenaustausch und überhaupt allen vernünftigen Zusammenhang auf. Gegen Leute von solcher

Art läßt sich nicht mit Gründen streiten. Denjenigen dagegen, die wegen der oben angeführten Bedenken ernsthafte Schwierigkeiten erheben, ist es leicht zu begegnen und das was ihnen Bedenken macht aus dem Wege zu räumen. Das werden unsere Ausführungen gezeigt haben.

Mithin geht soviel daraus mit Sicherheit hervor, daß widersprechende Aussagen von demselben Gegenstande unmöglich im gleichen Zeitpunkte beide wahr sein können, ebensowenig aber auch die konträr entgegengesetzten. Denn aller konträre Gegensatz schließt eine Privation in sich; das läßt sich zeigen, indem man die Begriffe der konträr Entgegengesetzten zergliedert, bis man auf ihr Prinzip kommt. Aber ebensowenig läßt sich von einem und demselben Gegenstande etwas aussagen, was neben dem Extremen ein Mittleres darstellte. Denn ist der Gegenstand der Aussage weiß, so ist die Aussage, er sei weder weiß noch schwarz, eine falsche Aussage; das hieße ja wieder nur, daß der Gegenstand weiß und auch nicht weiß wäre. Von den zwei verbundenen Prädikaten wird nur das eine zutreffen, das andere aber bildet zu weiß einen Widerspruch.

So ist es denn gleich unmöglich Wahrheit auszusagen, wenn man im Sinne des *Heraklit*, wie wenn man im Sinne des *Anaxagoras* spricht; denn in beiden Fällen wäre die Folge, daß man von demselben Gegenstande Entgegengesetztes aussagt. Wenn einer sagt, in jeglichem sei ein Teil von jeglichem, so sagt er, es sei ebensowohl bitter als süß, oder was es sonst für entgegengesetzte Beschaffenheiten gibt; das folgt, sobald der Sinn des Satzes der ist, daß in jedem jedes nicht bloß der Möglichkeit nach, sondern in Wirklichkeit und als Gesondertes stecken soll. Ebensowenig aber ist es möglich, daß alle Aussagen falsch oder alle wahr seien. Abgesehen von der Menge von sonstigen Schwierigkeiten, die dieser Satz mit sich bringt, ist er schon deshalb unmöglich, weil, wenn jede Aussage falsch ist, auch der, der dies aussagt, nicht das Wahre sagt, und wenn jede Aussage wahr ist, auch der, der alle Aussagen als falsch bezeichnet, damit nichts Falsches sagt.

4. *EINTEILUNG UND OBJEKT DER WISSENSCHAFT*

(Vgl. oben S. 85—92)

7 Jede Wissenschaft ist auf die Erforschung von Prinzipien und Gründen für die in ihr Gebiet fallenden Gegenstände gerichtet; so die Wissenschaft der Medizin und der Gymnastik, so jede andere Wissenschaft technischer

oder rein theoretischer Art. Jede derselben umschreibt für sich ein bestimmtes Reich von Objekten und erforscht dasselbe als ein wirklich Vorhandenes und Seiendes, aber nicht als Seiendes schlechthin; damit beschäftigt sich vielmehr eine andere, von jenen verschiedene Wissenschaft. Jede der Wissenschaften, die wir genannt haben, faßt das Wesen der Dinge in einem einzelnen unter den Reichen von Objekten ins Auge und unternimmt es, daraus das Übrige in lockrerem oder strengerem Verfahren abzuleiten. Die einen ergreifen das Wesen der Sache vermittelst der äußeren Wahrnehmung, die anderen auf Grund innerer Annahmen; schon aus einer derartigen Induktion geht deshalb klar hervor, daß für das Wesen und den Begriff der Sache ein Beweis nicht zu führen ist.

Wenn es nun eine Wissenschaft gibt, die sich mit der Natur beschäftigt, so wird sie eine andere sein müssen als die Wissenschaft, die es mit den Handlungen der Menschen und als diejenige, die es mit ihrer schaffenden Tätigkeit zu tun hat. Für die Wissenschaft von der schaffenden Tätigkeit ist es charakteristisch, daß das Prinzip des Hervorbringens in dem Hervorbringenden, nicht in dem Hervorgebrachten liegt; solches Prinzip ist, sei es eine Fertigkeit, sei es sonst irgend ein Vermögen. Ebenso liegt auf dem Gebiete der Wissenschaft von den Handlungen der Menschen der Ausgangspunkt der Bewegung nicht in dem Gegenstande, worauf die Tätigkeit sich richtet, sondern in dem Handelnden. Dagegen beschäftigt sich der Naturforscher mit denjenigen Gegenständen, die das Prinzip ihrer Bewegung in sich selbst tragen. Daraus geht hervor, daß die Wissenschaft von der Natur notwendig weder eine Wissenschaft vom handelnden Leben noch von der schaffenden Tätigkeit, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist. Denn eine dieser Klassen ist es, unter die sie notwendig fallen muß.

Da nun jede Wissenschaft das Wesen des Gegenstandes irgendwie kennen und dieses als ihren Ausgangspunkt verwenden muß, so dürfen wir nicht unerörtert lassen, wie der Naturforscher das Wesen zu bestimmen und wie er den Begriff der Sache zu ergreifen hat, also ob etwa in der Weise wie man vom Stumpfnasigen, oder ob vielmehr in der Weise wie man vom Stumpfen handelt. Von diesen beiden Begriffen nämlich wird bei dem einen, dem Begriff des Stumpfnasigen, die Verbindung mit der Materie des konkreten Gegenstandes ins Auge gefaßt, wogegen beim Begriff des Stumpfen von der Materie abgesehen wird. Zur Stumpfnasigkeit gehört aber eine Nase, und darum wird ihr Begriff in Verbindung mit dieser gedacht; denn Stumpfnasigkeit bedeutet eben die Stumpfheit einer Nase.

Offenbar nun, daß auch, wo es sich um den Begriff des Fleisches, des Auges oder überhaupt eines Gliedes handelt, immer die Verbindung mit der Materie mitgedacht werden muß.

Nun gibt es aber auch eine Wissenschaft vom Seienden als Seienden und für sich Abgetrennten; es gilt also zu untersuchen, ob man die Wissenschaft von der Natur als eine Wissenschaft von eben dieser Art oder vielmehr als eine davon verschiedene anzusehen hat. Das Objekt der Naturwissenschaft bildet dasjenige, was das Prinzip seiner Bewegung in sich selber trägt; die Mathematik aber ist zwar auch eine theoretische Wissenschaft und hat zum Objekte solches, was verharrt, aber andererseits doch solches, was nicht abgetrennt für sich besteht. Mithin gibt es eine von diesen beiden verschiedene Wissenschaft, die zum Objekte das hat, was abgetrennt für sich besteht und unbewegt ist, vorausgesetzt, daß es eine Wesenheit von dieser Beschaffenheit, ich meine eine für sich abgetrennt bestehende und unbewegte Wesenheit überhaupt gibt, und das zu zeigen werden wir versuchen. Findet sich also unter dem was ist eine Wesenheit von dieser Art, *so würde damit auch wohl das Göttliche gegeben sein, und dies würde dann das oberste und machtvollste Prinzip sein.*

Soviel nun ist offenbar, es gibt drei Arten von theoretischen Wissenschaften: die Naturwissenschaft, die Mathematik und die Wissenschaft von Gott. Wie nun die theoretischen Wissenschaften den höchsten Rang unter den Wissenschaften einnehmen, so steht unter ihnen wieder am höchsten die zuletzt genannte. Denn ihr Objekt bildet das Herrlichste unter allem was ist; jede Wissenschaft aber empfängt ihren höheren oder geringeren Rang jedesmal von dem Objekt, das ihr zugehört.

Es läßt sich die Frage aufwerfen, ob man die Wissenschaft vom Seienden als solchen als die allgemeine Grundlage aller Wissenschaften bezeichnen darf oder nicht. Unter den mathematischen Wissenschaften behandelt eine jede ein bestimmt abgegrenztes Objekt; allen aber gemeinsam zugrunde liegt eine allgemeine Wissenschaft. Wären nun die in der Natur gegebenen Wesenheiten die obersten unter dem was ist, so würde auch die Naturwissenschaft die oberste unter den Wissenschaften sein. Gibt es dagegen ein davon verschiedenes Wesen von selbständiger Existenz, das für sich abgetrennt besteht und unbeweglich ist, so muß notwendig auch die Wissenschaft von ihm eine andere sein; sie muß den Rang vor der Naturwissenschaft behaupten und die allgemeine Grundwissenschaft sein deshalb, weil sie die an Rang höhere ist.

Vom Seienden schlechthin spricht man in mehreren Bedeutungen, und 8
die eine davon ist die des *akzidentiell Seienden.* Es ist darum zunächst das Seiende in diesem Sinne näher zu betrachten. Sicher nun ist, daß keine der Wissenschaften, die wir überkommen haben, sich mit dem akzidentiell Seienden beschäftigt. So macht die Wissenschaft von der Baukunst nicht zum Gegenstande ihrer Untersuchung, was den das Gebäude Bewohnenden dereinst etwa zustoßen könnte, z. B. ob ihnen, während sie es bewohnen, ein trauriges Schicksal oder das Gegenteil zuteil werden wird, und ebensowenig bekümmert sich um dergleichen die Wissenschaft von der Webekunst oder von der Schuhmacherei oder von der Kochkunst. Vielmehr jede dieser Wissenschaften hat es allein mit dem zu tun, was jedesmal ihre besondere Aufgabe ist, und das ist die ihr eigentümliche Bestimmung ihres Gegenstandes. Auch nicht ob ein Kunstkenner auch zugleich ein Sprachgelehrter ist; oder ob derjenige, der ein Kunstkenner ist, deshalb weil er ein Sprachgelehrter geworden ist, nachdem er es vorher nicht gewesen war, nunmehr beides zugleich ist; ob was ein nicht immer Seiendes ist, geworden sein muß, so daß jener also zugleich ein Kunstkenner und ein Sprachgelehrter geworden wäre: mit Fragen von dieser hohen Bedeutung gibt sich keine der Wissenschaften ab, die es zugestandenermaßen sind; das tut vielmehr nur die Sophistik. Denn diese allein beschäftigt sich mit dem Akzidentiellen, und deshalb ist *Platos* Bemerkung gar nicht so übel, wenn er sagt, der Sophist tummle sich in dem herum, was nicht ist.

Daß es aber auch ganz ausgeschlossen ist, daß es eine Wissenschaft vom Akzidentiellen gebe, wird klar werden, wenn man versucht sich zu vergewissern, was denn nun eigentlich das Akzidentielle bedeutet. Wir sagen von jeglichem, teils daß es ewig und mit Notwendigkeit sei — mit Notwendigkeit nicht im Sinne eines äußeren Zwanges, sondern in dem Sinne wie wir das Wort da gebrauchen, wo es sich um logisches Beweisverfahren handelt —, teils daß es der Regel nach sei, teils daß es auch nicht einmal der Regel nach, noch immer und mit Notwendigkeit, sondern rein zufällig sei. So kann es vorkommen, daß in den Hundstagen Frost eintritt, aber das tritt nicht ein als ein immer und mit Notwendigkeit, auch nicht als ein regelmäßig Vorkommendes; es kann sich aber wohl einmal so treffen. So ist denn das Akzidentielle ein solches, was wohl vorkommt, was aber nicht immer, noch mit Notwendigkeit, noch in der Regel geschieht. Wenn damit bezeichnet ist, was unter dem Akzidentiellen zu verstehen ist, so wird daraus dann auch klar, weshalb es von dergleichen keine Wissenschaft gibt. Denn

alle Wissenschaft hat zum Gegenstande das was immer oder das was in der Regel ist; das Akzidentielle aber gehört zu keiner dieser beiden Klassen. Und so leuchtet auch ein, daß es von dem, was nur im Sinne des Akzidens existiert, keine Ursachen und Prinzipien in der gleichen Bedeutung gibt, wie von dem was ein selbständig Seiendes ist. Denn so würde alles ein Notwendiges sein. Wenn nämlich das eine deshalb ist, weil das andere ist, dieses aber wieder, weil ein drittes ist, und dieses letztere nicht durch Zufall, sondern aus Notwendigkeit ist, so stammt auch alles das, wofür dieses die Ursache war, aus Notwendigkeit bis auf das letzte Endglied, das als ein Verursachtes bezeichnet war. Dieses aber sollte doch ein Akzidentielles sein. Mithin würde alles aus Notwendigkeit sein, und die Alternative des zufälligen Eintreffens, die Möglichkeit daß etwas eintrete oder nicht eintrete, würde völlig aus dem Geschehen in der Welt beseitigt werden.

Dasselbe aber würde die Folge sein, wenn man als Ursache setzen wollte solches was nicht ist, aber wird; auch so würde alles was geschieht mit Notwendigkeit geschehen. Denn der Verlauf ist der: die morgige Finsternis wird eintreten, wenn dieses Bestimmte sich ereignet, und dieses wieder, wenn etwas anderes, und ebenso dieses, wenn ein anderes geschieht. Auf diese Weise wird man also, indem man von dem begrenzten Zeitraum, der zwischen dem gegenwärtigen Augenblick und dem morgenden Tag liegt, ein Stück nach dem andern abzieht, zuletzt bei dem gegenwärtigen Augenblick anlangen. Und mithin wird, da dies jetzt so ist, alles was nach diesem Augenblick geschieht, mit Notwendigkeit geschehen, und alles also wird sich mit Notwendigkeit ereignen, was künftig geschieht.

Dasjenige, was im Sinne der wahren Aussage wahr ist und als Akzidentielles einem Subjekt zukommt, ist von zweierlei Art. Das eine beruht auf der verbindenden Tätigkeit des Gedankens und bildet eine Bestimmtheit in demselben. Deshalb ist die Frage nicht die nach den Prinzipien für das in diesem Sinne Seiende, dagegen wohl nach denen für die abgesondert für sich bestehenden Außendinge. Das andere dagegen ist nicht notwendig, sondern unbestimmt; damit bezeichne ich das Akzidentielle in engerem Sinn. Für die Ursachen von diesem ist weder Ordnung noch Grenze gesetzt.

III. ZUFALL/BEWEGUNG/UNENDLICHES/VERÄNDERUNG/RÄUMLICHKEIT

Das *Zweckmäßige* findet sich in zweifacher Weise, erstens in dem was die Natur gestaltet, zweitens in dem was aus absichtlicher Veranstaltung hervorgeht. Ein *zufälliges Zusammentreffen* begegnet uns da, wo Zweckmäßiges beiläufig sich einfindet. Es ist nämlich mit der Ursache gerade so wie mit dem Sein überhaupt: es gibt Ursächliches was wesentlich, und solches was bloß zufällig ist. Ein zufälliges Zusammentreffen ist eine Verursachung, die Zweckmäßiges, was sonst mit bewußtem Vorsatz hergestellt wird, beiläufig ergibt. Zufälliges Zusammentreffen hat dann mit absichtlicher Veranstaltung das gleiche Ergebnis; denn bewußter Vorsatz findet sich nicht ohne absichtliches Verfahren. Die Ursachenreihe aber, aus der sich solch ein zufälliges Zusammentreffen ergeben kann, verläuft ins Unbestimmte; sie ist deshalb für menschliche Berechnung unfaßbar und bedeutet für irgend welchen Erfolg eine nur beiläufige, keine wesentliche Verursachung. Man nennt es ein glückliches oder unglückliches Zusammentreffen, je nachdem es günstige oder ungünstige Folgen hat; die größere oder geringere Bedeutung dieser Folgen bezeichnet man dann als Glück oder Unglück. Wie nun nichts was bloß begleitend und beiläufig auftritt, dem gegenüber was aus dem Wesen der Sache folgt, ein Höheres bedeutet, so gilt das auch bei der Verursachung. Und wenn daher das bloße Zusammentreffen oder das blinde Ohngefähr eine der Ursachen im Weltall bildet, so ist doch Vernunft und innere Anlage Ursache in weit höherem Sinne.

Es gibt solches, was bloß *aktuell,* anderes, was bloß *potentiell,* und 9
wieder anderes, was beides, aktuell und potentiell zugleich ist, und zwar als bestimmtes Einzelwesen, oder als Quantitatives, und so weiter im Sinne der übrigen Kategorien; aber es gibt keine *Bewegung,* die noch neben den Gegenständen existierte. Denn wo Veränderung ist, da vollzieht sie sich im Sinne der Kategorien des Seienden; ein Allgemeines aber, was darüber schwebte und nicht einer der Kategorien angehörte, existiert nicht.

Jegliche Bestimmung kann jeglichem Gegenstande in doppelter Weise zukommen. So bedeutet die Bestimmtheit als Einzelwesen das eine Mal die Form, das andere Mal die Formlosigkeit; so ist der Qualität nach das eine weiß, das andere schwarz, der Quantität nach das eine vollständig, das andere unvollständig, der Bewegung im Raume nach aber das eine oben, das andere unten, das eine leicht, das andere schwer. Mithin gibt es ebensoviele Arten der Bewegung und der Veränderung, wie es Kategorien des Seienden gibt.

Da nun der Unterschied des potentiell Seienden und des aktuell Seienden in jeder Kategorie vorkommt, so nenne ich *Bewegung* die Verwirklichung des Potentiellen als solchen. Daß diese Bezeichnung zutrifft, wird durch folgende Erwägungen klar werden. Gebaut wird dann, wenn das was das Vermögen hat ein Bau zu werden, sofern wir es rein als solches nehmen, zur Verwirklichung gelangt; und die Tätigkeit des Bauens bedeutet eben dieses Verwirklichen. Das gleiche gilt von der Tätigkeit des Lernens, des Heilens und des Umwälzens, das gleiche vom Gehen und Springen, vom Altern und Reifen.

Daß etwas bewegt wird, das tritt da ein, wo die Verwirklichung selber eintritt, nicht früher, noch später. Die Verwirklichung also des Potentiellen, wenn es als aktuell Seiendes in Wirksamkeit tritt, und zwar noch nicht als solches, sondern erst als ein für Bewegung Empfängliches, das heißt Bewegung. Mit diesem „als" ist folgendes gemeint. Das Erz ist potentiell eine Bildsäule; aber gleichwohl ist die betreffende Bewegung nicht die Verwirklichung des Erzes, das Erz als solches genommen. Denn Erz sein und etwas dem Vermögen nach sein, bedeutet nicht dasselbe. Wäre es begrifflich schlechthin dasselbe, so würde allerdings die Verwirklichung des Erzes eine Art von Bewegung sein; es ist aber nicht dasselbe. Man sieht das, wo es sich um Gegensätze handelt. Das Vermögen gesund und das Vermögen krank zu sein ist nicht dasselbe; sonst würde auch gesund sein und krank sein dasselbe bedeuten. Dagegen das Substrat, dem das Gesundsein wie das Kranksein zukommt, sei es sonst eine Flüssigkeit, sei es das Blut, dieses ist eins und dasselbe. Weil aber jenes nicht dasselbe ist, wie auch die Farbe und der Gegenstand, der vermittelst ihrer sichtbar wird, nicht dasselbe sind, so ist Bewegung die Verwirklichung des Potentiellen als Potentiellen. Daß sie wirklich dies bedeutet, wird dadurch klar geworden sein, und ebenso auch dies, daß die Erscheinung, daß etwas in Bewegung ist, dann eintritt, wenn die Verwirklichung selber eintritt, und nicht früher noch später. Denn jedes

Ding hat die Möglichkeit das eine Mal wirklich zu werden, das andere Mal nicht, wie es bei dem der Fall ist, was das Vermögen hat ein Bau zu werden, sofern es im Zustande des bloßen Vermögens ist. Die Verwirklichung dessen, was ein Bau zu werden die Möglichkeit hat, sofern es diese Möglichkeit hat, ist eben die Tätigkeit des Bauens. Denn Verwirklichung bedeutet entweder dieses, die Tätigkeit des Bauens, oder das Gebäude. Aber wenn das Gebäude fertig dasteht, so hat der Zustand des Vermögens ein Bau zu werden aufgehört; das dagegen, woran noch gebaut wird, ist eben das, was noch im Zustande des Vermögens sich befindet. Mithin muß die Verwirklichung notwendig die Tätigkeit des Bauens bedeuten, und diese Tätigkeit ist eine Bewegung. Ganz ebenso ist es in den anderen Fällen der Bewegung auch.

Daß diese Ausführungen zutreffen, ersieht man aus dem, was sonst von anderen über den Begriff der Bewegung vorgebracht worden ist; da zeigt es sich, daß eine andere begriffliche Bestimmung darüber zu geben keineswegs so leicht ist. Zunächst, die Bewegung läßt sich nicht wohl unter eine andere Gattung einreihen. Man sieht das an den verschiedenen Versuchen, die man gemacht hat um sie zu bezeichnen; der eine meint, sie sei ein Anderssein, der andere, sie sei eine Ungleichheit, der dritte, sie sei das Nichtsein: lauter Bestimmungen, die ganz wohl auch ohne den Begriff der Bewegung gedacht werden können, bei denen aber auch die Veränderung weder als Veränderung in dieselben, noch als Veränderung aus denselben, in höherem Maße mitgedacht wird, als bei dem was ihnen entgegengesetzt ist. Der Grund, weshalb man die Bewegung unter diese Begriffe einreiht, ist wohl der, daß sie den Eindruck macht, etwas Unbestimmtes zu sein, wie die Prinzipien, die in der der positiven Reihe gegenüberstehenden Reihe von Begriffen vorkommen, ja gleichfalls unbestimmt sind, weil sie eine Privation bedeuten. Denn Bewegung läßt sich nicht als ein bestimmter Gegenstand noch als eine Qualität noch sonst unter einer der übrigen Kategorien fassen. Daß aber die Bewegung den Anschein der Unbestimmtheit an sich trägt, davon ist der Grund der, daß man sie weder zu dem potentiell noch zu dem aktuell Seienden zu rechnen vermag. Daß es in Bewegung sei, ist weder bei dem notwendig, was potentiell ein Quantum ist, noch bei dem, was aktuell ein Quantum ist. So macht denn die Bewegung zwar den Eindruck ein Aktuelles zu sein, aber doch nur ein unvollendetes Aktuelles; und der Grund dafür ist der, daß das Potentielle, dessen Verwirklichung sie bedeutet, eben noch ein Unvollendetes ist. Gerade deshalb ist es so schwer zu erfassen, was

sie ist. Man ist gezwungen sie entweder unter den Begriff der Privation oder unter den der Potentialität oder unter den der Aktualität ohne weiteres einzureihen, und doch ist augenscheinlich keiner von diesen Begriffen geeignet, sie unter sich zu befassen. Es bleibt daher nur übrig, die Bewegung so zu bestimmen, wie wir sie gefaßt haben, als Wirklichkeit und auch nicht als Wirklichkeit, als ein schwer zu Verstehendes, aber doch als ein solches, was immerhin einen Platz im Dasein einnehmen kann.

Soviel jedenfalls ist klar, daß Bewegung nur da ist, wo die Möglichkeit der Bewegung vorhanden ist. Denn sie ist die Verwirklichung dieser Möglichkeit vermittelst dessen, was die Kraft besitzt etwas in Bewegung zu setzen. Die Wirksamkeit aber dessen was die Bewegung setzt, ist nicht etwas Fremdes gegenüber jener Möglichkeit; sie muß vielmehr die Wirksamkeit von beiden zusammen sein. Daß es in Bewegung setzen kann, das hat es durch sein Vermögen; daß es wirklich in Bewegung setzt, darin besteht seine Wirksamkeit; diese Wirksamkeit aber hat es in bezug auf das, was die Möglichkeit hat bewegt zu werden. Und so ist es denn *eine* Wirksamkeit, die beiden gleichmäßig angehört. Wie der Abstand von eins zu zwei derselbe ist wie der von zwei zu eins, oder wie der Weg nach oben und der Weg nach unten derselbe Weg, und doch der Begriff nicht in beiden Fällen einer und derselbe ist, ganz so ist es auch mit dem Verhältnis zwischen dem was bewegt und dem was bewegt wird.

10 Das *Unendliche* ist das, bei dem es nicht möglich ist zu einem Ende zu kommen, entweder weil es seiner Natur nach ein Ende nicht zuläßt, etwa in dem Sinne, wie es die Natur des Tones mit sich bringt, daß man ihn nicht sehen kann, oder es ist das, was nur tatsächlich immer weiterzugehen gestattet ohne Ende, oder was zu Ende zu kommen nur in bedingter Weise gestattet, oder was ein Gelangen ans Ende und eine Grenze nicht zuläßt, obwohl es eigentlich in seiner Natur läge, es zuzulassen. Es kann ferner etwas ein Unendliches sein dadurch, daß es ein immer weiteres Hinzufügen, oder dadurch, daß es ein Hinwegnehmen, oder dadurch, daß es beides zuläßt.

Unmöglich nun ist es, daß solches Unendliche selber als abgetrennt für sich und daß es als sinnlicher Gegenstand existiere. Denn wenn es weder eine Ausdehnung noch eine Vielheit ist und das Unendliche selber sein Wesen und nicht bloß eine ihm zufallende Bestimmung ausmacht, so müßte es ein Unteilbares sein, weil, was teilbar ist, entweder eine Ausdehnung oder eine Vielheit ist. Ist es aber unteilbar, so ist es wieder nicht unendlich;

es könnte das nur sein in dem Sinne, wie der Ton unsichtbar ist; aber nicht in diesem Sinne spricht man vom Unendlichen, und nicht in diesem Sinne suchen wir es zu erfassen, sondern nur wie ein solches was nicht zuläßt, daß man an sein Ende gelange. Wie sollte ferner ein Unendliches an und für sich existieren können, wenn solche Existenz doch für Zahl und Ausdehnung, an denen die Unendlichkeit als Bestimmung vorkommt, ausgeschlossen ist? Und soll es nur als Bestimmung an anderem existieren, so könnte es doch als Unendliches in keinem Falle ein Element des sonst Existierenden bilden, ebensowenig wie das Unsichtbare ein Element der Sprache bildet, obwohl doch der Ton tatsächlich unsichtbar ist.

Damit ist denn auch ausgemacht, *daß es überhaupt kein Unendliches geben kann, das aktuell wäre.* Müßte doch jeder Teil desselben, den man herausgreift, auch wieder unendlich sein. Denn existierte das Unendliche als selbständiger Gegenstand und nicht bloß an einem Substrat, so wäre der Begriff der Unendlichkeit und der unendliche Gegenstand eines und dasselbe, und dieser müßte daher unteilbar oder, wenn man Teile davon setzen darf, immer weiter in lauter Teilbares teilbar sein. Es ist aber undenkbar, daß eines und dasselbe eine Vielheit von lauter Unendlichen sei; und doch müßte, wenn das Unendliche selbständiger Gegenstand und Prinzip ist, ebenso wie der Teil der Luft wieder Luft ist, der Teil des Unendlichen wieder unendlich sein. Mithin ist es nicht in Stücke oder Teile zerlegbar. Andererseits ist auch umgekehrt ausgeschlossen, daß was aktuell ist, unendlich sei; denn es müßte notwendig ein Quantitatives sein. Also kommt es nur als Bestimmung an anderem vor. Wenn dem aber so ist, so haben wir schon dargelegt, daß nicht das Unendliche die Bedeutung des Prinzips haben kann, sondern nur das, an dem es als Bestimmung auftritt, wie etwa der Luftraum oder die Reihe der geraden Zahlen.

Das also ergibt die Untersuchung des Begriffes im allgemeinen. Daß sich aber das Unendliche tatsächlich nicht unter den sinnlichen Gegenständen findet, wird aus folgendem klar. Ist der Begriff eines Körpers der des durch Flächen Begrenzten, so kann es keinen unendlichen Körper geben, weder als sinnlichen noch als intelligiblen Gegenstand, ebensowenig wie die Zahl als für sich bestehende und unendliche existieren kann, weil das was Zahl ist oder eine Zahl hat, sich zählen läßt. Auf dem Wege naturwissenschaftlicher Erörterung aber wird dasselbe durch folgende Betrachtung erwiesen. Das Unendliche könnte weder ein Zusammengesetztes noch ein Einfaches sein. Es könnte kein zusammengesetzter Körper sein, weil die Elemente

schon ihrer Vielheit wegen begrenzt sind; denn die entgegengesetzten Elemente müssen einander das Gleichgewicht halten, und es könnte nicht eines von ihnen unendlich sein, weil, wenn das Vermögen des einen noch so wenig hinter dem des anderen zurückbliebe, das Endliche vom Unendlichen zum Verschwinden gebracht werden würde. Ebenso undenkbar aber ist es, daß jedes Element ein Unendliches sei. Denn ein Körper ist das nach allen Seiten hin Ausgedehnte, ein Unendliches aber ist das in unbegrenzter Weise Ausgedehnte; so würde also ein unendlicher Körper nach allen Richtungen hin unendlich sein. Aber auch einheitlich und einfach könnte ein unendlicher Körper nicht sein, noch wie manche annehmen, neben den Elementen existieren als das, woraus sie dieselben erst hervorgehen lassen. Denn es existiert nicht neben den Elementen noch ein solcher Körper. Woraus etwas besteht, darin löst es sich auch wieder auf; aber es kommt nicht neben den einfachen Körpern auch noch dieses zur Erscheinung. Auch das Feuer oder irgend ein anderes Element kann nicht dafür gelten. Denn abgesehen davon, daß dann eines von ihnen unendlich sein müßte, ist es auch unmöglich, daß das Weltall, gesetzt selbst, es wäre begrenzt, eines von ihnen wäre oder zu einem von ihnen würde, etwa wie *Heraklit* meint, daß alles einmal in Feuer aufgehen würde.

Ganz dasselbe gilt nun auch von dem Einen, das die Naturphilosophen neben den Elementen annehmen. Denn immer wo Veränderung ist, kommt das Eine von seinem Gegenteil her; es wird z. B. das Kalte aus dem Warmen. Außerdem muß ein sinnlicher Körper einen Ort haben, und derselbe Ort gilt für das Ganze wie für den Teil, wie z. B. bei der Erde. Ist der Körper daher gleichartig, so würde er entweder unbewegt oder in beständigem Umschwung sein. Dies aber ist beides gleich unmöglich. Denn weshalb sollte er sich eher nach oben als nach unten oder irgendwie sonst bewegen? Gesetzt z. B. es handelte sich um eine Erdscholle: wo sollte sie sich hinbewegen, wo verharren? Ist doch ihr Ort wie der des ihr zugeordneten Körpers unendlich. Wird sie also den ganzen Raum einnehmen? Und wie wird sie ihn einnehmen? und was bedeutete also ihr Verharren oder ihre Bewegung? Entweder wird sie überall verharren, also wird sie sich nicht bewegen. Oder sie wird sich überall bewegen: dann wird sie also nicht ruhen. Ist aber das Ganze ungleichartig, so sind auch die Örter ungleichartig, und dann ist erstens der Körper des Ganzen nicht ein einheitlicher, sondern die Teile haben eine Art von Zusammenhang nur durch Berührung, und zweitens würden sie der Art nach entweder begrenzt oder unendlich

sein. Nun ist es ausgeschlossen, daß sie begrenzt seien; denn dann würden sie, wenn doch das Ganze unendlich ist, das eine begrenzt, das andere unendlich sein, z. B. Feuer und Wasser, und ein solches Verhältnis würde für die so entgegengesetzten Teile den Untergang bedeuten. Sind aber die Teile unendlich und einfach, so sind auch ihre Räume unendlich, und die Elemente würden auch unendlich sein. Ist aber dies undenkbar und sind die Örter begrenzt, so muß auch das Ganze notwendig begrenzt sein.

Überhaupt aber ist es undenkbar, daß ein Körper und ein Ort für die Körper unendlich sei, wenn doch jeder sinnlich wahrnehmbare Körper entweder Schwere oder Leichtigkeit besitzt. Denn er müßte entweder sich nach der Mitte hinbewegen oder nach oben steigen; es ist aber undenkbar, daß das Unendliche entweder als Ganzes oder seine Hälfte mit einer von diesen beiden Bewegungen behaftet sei. Denn wo will man den Teilungsstrich anbringen? oder was hat es für einen Sinn, daß der eine Teil des Unendlichen oben, der andere unten, der eine ein äußerstes, der andere ein mittleres sei? Außerdem ist jeder sinnlich wahrnehmbare Körper an einem Orte, und der Ort wird in sechs Arten bestimmt: oben, unten; rechts, links; vorn, hinten; es ist aber undenkbar, daß irgend eine davon an einem unendlichen Körper vorkommt. Überhaupt, wenn es unmöglich ist, daß der unendliche Raum sei, so ist es auch unmöglich, daß ein unendlicher Körper sei. Denn was im Raum ist, das ist irgendwo; das bedeutet aber ein Oben oder Unten, oder eine der übrigen Bestimmungen, und jede derselben bildet eine Grenze.

Übrigens bedeutet Unendlichkeit für Ausdehnung oder Bewegung nicht dasselbe wie für die Zeit, als wäre sie in alledem ein einheitliches Wesen; sondern vom Später redet man in Beziehung auf das Früher, ebenso wie von Bewegung in Beziehung auf die Ausdehnung, in der die Bewegung, die Veränderung oder Vergrößerung stattfindet, und von Zeit um der Bewegung willen.

Was sich *verändert,* das verändert sich teils beiläufig, wie wenn einer, 11
der ein Kunstkenner ist, auch spazieren geht, teils so, daß man ohne weiteres sagt, der Gegenstand verändert sich, wenn etwas vom Gegenstande, z. B. was seine Teile angeht, sich verändert. So sagt man, der Leib werde gesund, wenn das Auge gesund wird. Nun kommt es aber auch vor, daß etwas sich ursprünglich seinem Begriffe und Wesen nach bewegt, und dies ist da der Fall, wo die Bewegbarkeit im Begriffe liegt. Das gleiche gilt dann auch von dem was Bewegung bewirkt. Denn auch was Bewegung bewirkt,

tut dies entweder nur beiläufig, oder nach einem seiner Teile, oder seinem Begriffe und Wesen nach.

Nun ist erstens etwas, was ursprünglich Bewegung bewirkt, und es ist zweitens etwas, was bewegt wird; dazu kommt das, worin es sich bewegt, die Zeit, ferner ein Ausgangspunkt, von dem aus, und endlich ein Zielpunkt, zu dem hin es sich bewegt. Die Formen dagegen, die Bestimmungen und der Ort, zu denen das in Bewegung Befindliche sich bewegt, diese sind unbeweglich, z. B. Erkenntnis oder Wärme. Die Wärme ist keine Bewegung, aber das Erwärmen ist eine.

Eine Veränderung aber, die keine bloß beiläufige ist, kommt nicht bei allen Gegenständen vor, sondern nur erstens bei solchem, was einen konträren Gegensatz bildet, zweitens bei solchem, was zwischen Gegensätzen in der Mitte liegt, und drittens beim kontradiktorischen Gegensatz. Zum Beweise genügt die Berufung auf die Erfahrung.

Wo Veränderung ist, da kann sie sein: entweder Veränderung aus einem Gegenstand in einen anderen Gegenstand, oder aus solchem was nicht Gegenstand ist, in anderes, was auch nicht Gegenstand ist, oder aus solchem was nicht Gegenstand ist, in einen konkreten Gegenstand, oder aus einem Gegenstand in solches was nicht Gegenstand ist. Unter einem Gegenstand aber verstehe ich das, was in positiver Form bezeichnet wird. Demnach kann es nur drei Arten von Veränderung geben; denn die Veränderung aus dem was nicht Gegenstand ist in etwas was auch nicht Gegenstand ist, wäre keine Veränderung, weil hier weder ein konträrer Gegensatz, noch ein kontradiktorischer Gegensatz, überhaupt kein Gegensatz vorhanden ist. Die Veränderung, die in der Weise des kontradiktorischen Gegensatzes aus solchem was nicht Gegenstand ist, zu einem Gegenstand hinüberführt, heißt Entstehen, teils Entstehen schlechthin, als Entstehen ohne weiteren Zusatz, teils bestimmtes Entstehen als Entstehen von etwas und aus etwas. Die Veränderung, die von einem Gegenstand zu solchem führt, was nicht Gegenstand ist, heißt Vergehen, Vergehen schlechthin als Vergehen ohne Zusatz, oder bestimmtes Vergehen als Vergehen von etwas.

Nun spricht man vom Nichtsein in mehrfachem Sinne. Weder das Nichtsein im Sinne von Verbindung oder Trennung von Begriffen, noch das Nichtsein, das im Sinne der Potentialität dem Sein als solchen entgegengesetzt ist, bietet die Möglichkeit der Bewegung. Denn was ein Nicht-weißes oder Nicht-gutes ist, ist wohl der Bewegung fähig, freilich nur in akzidentieller Weise; es kann das Nicht-weiße z. B. ein Mensch sein; — dagegen nicht das,

was in keinem Sinne ein bestimmter Gegenstand ist; denn daß das Nichtseiende sich bewegt, ist unmöglich. Ist aber dem so, so kann auch Entstehung unmöglich Bewegung sein. Denn was entsteht, ist als solches noch ein Nichtseiendes. Gesetzt auch, das Entstehen komme ihm noch so sehr nur in akzidentieller Weise zu, so würde dennoch in Wahrheit gelten, daß dem was erst schlechthin entsteht, noch das Nichtsein zukommt. Ebensowenig gilt vom Nichtsein, daß es ruhe. Dieselbe Schwierigkeit ergibt sich auch daraus, daß wenn alles was sich bewegt, im Raume ist, das Nichtseiende nicht im Raume ist; es müßte sonst doch irgendwo sein. Mithin ist auch das Vergehen keine Bewegung. Denn den konträren Gegensatz zur Bewegung bildet eine andere Bewegung oder die Ruhe; zum Entstehen aber bildet den Gegensatz das Vergehen.

Jede Bewegung ist eine Veränderung, die Arten der Veränderung aber sind die drei genannten. Unter diesen nun sind die Veränderungen im Sinne von Entstehen und von Vergehen keine Bewegungen, und diese sind diejenigen, die zu einander in kontradiktorischem Verhältnis stehen. So bleibt denn notwendig als einzige Art der Bewegung übrig die Veränderung aus einem Gegenstand in einen anderen. Die Gegenstände aber verhalten sich zu einander entweder als konträr entgegengesetzte, oder als mittlere zwischen Entgegengesetztem. Denn auch die Privation darf als konträrer Gegensatz gelten und wird in positiver Form bezeichnet: z. B. nackt, zahnlos, schwarz.

Die Kategorien sind unterschieden worden als die der Substanz, der Qua- 12
lität, des Ortes, des Tuns und Leidens, der Relation, der Quantität. Demnach ergeben sich notwendig drei Arten der Bewegung, nämlich die Bewegung im qualitativen, im quantitativen und im räumlichen Sinne. Eine Bewegung als Bewegung der Substanz ist ausgeschlossen, weil es zur Substanz keinen konträren Gegensatz gibt, und ebenso eine Bewegung als Bewegung der Relation; denn wenn das eine der beiden Glieder der Relation sich verändert, so ist es immer möglich, daß es nicht richtig sei, daß das andere Glied sich auch mit verändert. Die Bewegung der beiden Glieder ist mithin eine nur akzidentielle. Es gibt aber auch keine Bewegung dessen was aktiv und dessen was passiv sich verhält, was bewegt und was bewegt wird; denn es gibt keine Bewegung der Bewegung und kein Entstehen der Entstehung, und überhaupt keine Veränderung der Veränderung.

Eine Bewegung der Bewegung könnte nur einen zweifachen Sinn haben: entweder als Bewegung eines Gegenstandes, wie ein Mensch eine Bewegung erleidet, indem er sich von der weißen Hautfarbe in die schwarze

verwandelt; dem analog wäre es, wenn man sagte, die Bewegung werde erwärmt oder abgekühlt, sie wechsle den Ort oder werde größer. So aber darf man nicht sagen; denn die Veränderung hat nicht die Art eines konkreten Gegenstandes. Oder aber es könnte unter der Bewegung der Bewegung auch dies verstanden werden, daß ein anderer Gegenstand als die Bewegung infolge der Veränderung eine andere Form annähme, etwa wie ein Mensch aus dem Zustande der Krankheit in den der Gesundheit übergeht. Aber auch so gefaßt hat Bewegung der Bewegung keinen rechten Sinn, es sei denn, daß man es in bloß akzidentieller Weise nähme. Denn Bewegung ist immer Veränderung von einem in das andere, und für Entstehen und Vergehen gilt ganz dasselbe; nur daß jene Bewegungen auf Entgegengesetztes, auf dieses oder jenes Bestimmte hinführen, Entstehen und Vergehen aber keine Bewegungen sind. Ein Mensch müßte demnach zugleich aus dem Zustande der Gesundheit in den der Krankheit und aus eben dieser Verwandlung in eine andere übergehen. Offenbar also hätte er, wenn er krank würde, eine Veränderung in irgend einen Zustand erfahren, — wenn wir diesen als einen Stillstand ansehen dürfen, — und überdies jedesmal nicht in einen beliebigen, und diese Veränderung würde wieder, wenn es Bewegung der Bewegung geben soll, mit einer anderen aus einem Zustande in einen anderen verbunden sein, also mit der Veränderung in den jenem Zustand entgegengesetzten Zustand, d. h. in die Genesung; aber das bildet dann einen bloß akzidentiellen Vorgang, wie z. B. bei jemand, der aus dem Zustande der Erinnerung in den des Vergessens übergeht, weil derjenige, bei dem dies der Fall ist, sich verändert, sei es in bezug auf sein Wissen, sei es in bezug auf seine Gesundheit.

Außerdem kämen wir, wenn es eine Veränderung der Veränderung und eine Entstehung der Entstehung geben soll, zum Fortgang ins Unendliche; muß doch notwendig auch die frühere Veränderung sich verändern, wenn es die spätere tut. Z. B. wenn die Entstehung, welche Entstehung schlechthin ist, einmal entstanden ist, so ist auch das Entstehende, was Entstehendes schlechthin ist, einmal entstanden. Es wäre also doch nicht schlechthin Entstandenes, sondern es wäre ein bestimmtes Entstehendes oder bereits Entstandenes, und auch dies wäre wieder ein einmal Entstandenes, und mithin war es noch nicht zu der Zeit, wo es entstand. Da es aber in der unendlichen Reihe kein erstes Glied gibt, so würde es wie kein Erstes auch kein darauf Folgendes geben. Mithin würde nichts entstehen, nichts in Bewegung sein, nichts sich verändern können, und es würde ferner die Be-

wegung eines und desselben Gegenstandes auch die entgegengesetzte Bewegung und auch Ruhe sein, Entstehen würde auch Vergehen sein, und das was entsteht, würde gerade dann untergehen, wenn es ein Entstehendes geworden ist. Denn es wäre nicht sogleich beim Entstehen und auch nicht nachher da; was aber untergehen soll, muß zuvor ein Dasein haben.

Was entsteht und was sich verändert, muß ferner eine Materie zur Grundlage haben. Welche nun wird es sein? Etwas der Veränderung Zugängliches ist z. B. der Leib oder die Seele; was ist in diesem Sinne das, was zu Bewegung oder Entstehung wird? Und auf welches Ziel läuft die Bewegung hinaus? Denn die Bewegung muß die Bewegung dieses Gegenstandes von diesem Punkte aus und zu jenem Punkte hin sein; sie kann nicht Bewegung schlechthin sein. Wie also? Das Lernen kann nicht die Entstehung des Lernens bedeuten, also auch die Entstehung nicht die Entstehung des Entstehens.

Da nun weder von einer Entstehung der Substanz noch der Relation noch des Tuns und Leidens die Rede sein kann, so bleibt nur übrig, daß die Bewegung die Qualität, die Quantität und den Ort betreffe; denn für jedes von diesen gibt es einen konträren Gegensatz. Unter der Qualität verstehe ich dabei nicht die Beschaffenheit der Substanz, — ist doch auch der artbildende Unterschied eine Qualität, — sondern die Fähigkeit eine Einwirkung von außen zu erfahren, eine Fähigkeit, in bezug auf welche man sagt, daß etwas eine Bestimmtheit annimmt oder für dieselbe unzugänglich ist.

Das *Unbewegliche* ist das, was schlechterdings außerstande ist, in Bewegung zu geraten, weiter das, was nur mit Mühe, in langer Zeit oder langsam in Bewegung gerät, drittens das was zwar von Natur die Art hat in Bewegung zu sein und auch das Vermögen dazu besitzt, was aber zu der Zeit wo, an dem Orte wo, und in der Weise wie es seiner Natur nach sich bewegen sollte, sich tatsächlich nicht bewegt. Dies allein nun nenne ich bei dem was sich nicht bewegt, den Zustand der Ruhe. Denn Ruhe ist der konträre Gegensatz von Bewegung und bedeutet also die Privation eines Vermögens, das der Gegenstand besitzt.

Dem Orte nach beisammen ist das, was in einem streng einheitlichen Raume, und *getrennt* das, was sich an verschiedenen Orten befindet. Dasjenige *berührt* sich, dessen äußerste Enden in einem Orte zusammenfallen. Ein *Dazwischenliegendes, ein Mittleres,* ist das, bei dem das was sich verändert, sofern es sich seiner Natur gemäß in stetiger Veränderung befindet, eher anzulangen hat, bevor es beim Letzten ankommt. *Räumlich konträr*

entgegengesetzt ist das was in einer geraden Linie die größte Entfernung bezeichnet. Eine *Reihe* dagegen bildet solches, was von einem Anfang an gemessen, nach Lage oder Form oder sonst wie bestimmt und so abgegrenzt ist, daß nichts was derselben Gattung und derselben Reihe angehörte dazwischen liegt; so reiht sich Linie an Linie, Einheit an Einheit oder ein Haus an ein Haus. Dagegen hindert nichts, daß zwischen so Zusammenhängendem Fremdes liege; denn Glied einer Reihe sein bedeutet ein Folgen auf ein früheres Glied und ein Späterkommen als dieses. Die Eins reiht sich nicht an die Zwei, noch der Neumond an das zweite Viertel. Was in der Reihe so aufeinander folgt, daß es sich berührt, heißt *angrenzend*.

Veränderung, so sahen wir, vollzieht sich zwischen Gegensätzen; diese aber können konträr und kontradiktorisch sein, und beim kontradiktorischen Gegensatz ist ein Mittleres ausgeschlossen. Mithin kommt offenbar das *Mittlere* nur bei konträren Gegensätzen vor.

Kontinuierlich ist was zusammenhängt oder sich berührt. Man nennt etwas kontinuierlich, wenn die Grenze von zweien, wo sie sich berühren und sich an einander schließen, völlig zusammenfällt. Offenbar also hat das Kontinuierliche da seinen Platz, wo sich aus mehreren ihrer Natur nach ein Einiges im Sinne der Berührung bilden kann. Auch das ist augenscheinlich, daß das Ursprüngliche dabei die Anreihung ist. Denn die Angereihten brauchen sich nicht zu berühren; eben das macht den Begriff der *Reihe* aus. Wo Kontinuität ist, da ist auch Berührung; aber mit der Berührung ist noch nicht Kontinuität gegeben. Bei den Dingen aber, bei denen keine Berührung stattfindet, ist auch keine völlige Verschmelzung vorhanden. Daher ist der *Punkt* nicht dasselbe wie die *Einheit*. Denn Punkte berühren sich, Einheiten hingegen berühren sich nicht, sondern bilden eine Reihe. Bei den letzteren gibt es ein Mittleres, und bei jenen nicht.

IV. DIE FRAGE DER UNSINNLICHEN, UNBEWEGLICHEN SUBSTANZEN

**Ueber das, was in den sinnlichen Dingen das eigentliche 1
Wesen ausmacht, haben wir zunächst in den Ausführungen der Physik über die Materie und später in denen über die Substanz als aktuelle gehandelt. Da es aber die Frage ist, ob es neben den sinnenfälligen Dingen noch ein Unbewegtes, Ewiges gibt oder nicht, und wenn es ein solches gibt, welches es ist, so müssen wir zunächst das ins Auge fassen, was andere darüber sagen, damit wir einerseits, wenn was sie sagen nicht stichhält, nicht in die gleichen Fehler verfallen, und andererseits, wenn wir ihre Auffassung teilen, nicht uns persönlich einen Vorwurf daraus machen. Denn man darf es sich schon gefallen lassen, wenn das, was man vorzubringen weiß, entweder richtiger oder doch mindestens nicht weniger richtig ist als das, was die anderen sagen.**

Über unsere Frage darf man zwei Auffassungen als die herrschenden bezeichnen. Manche betrachten als selbständige Wesen die *mathematischen Gegenstände* wie Zahlen, Linien, und was zu derselben Gattung gehört; andere setzen dafür die *Ideen*. Dabei fassen die einen diese, die Ideen und die mathematischen Zahlen, als zwei verschiedene Gattungen auf, die anderen finden in beiden die gleiche Natur wieder; noch andere nehmen dagegen bloß für die mathematischen Gegenstände die Bedeutung von selbständigen Wesen in Anspruch. Wir müssen also zunächst die mathematischen Gegenstände in der Weise untersuchen, daß wir sie von jeder fremden Beimischung rein halten, so von der Frage, ob etwa Ideen wirklich existieren oder nicht, ob sie Prinzip und Wesen des Seienden sind oder nicht, und allein die Frage nach den mathematischen Gegenständen selber stellen, ob sie sind oder nicht sind, und wenn sie sind, was sie eigentlich sind. Und dann, wenn dies erledigt ist, wird insbesondere zu handeln sein von den Ideen selbst schlechthin und soweit als unerläßlich ist, um damit der herkömmlichen Pflicht ein Genüge zu tun. Denn das meiste darüber ist viel und oft vorgebracht worden, auch in den Erörterungen für ein weiteres Publikum. Und darauf-

hin gilt es dann in ausführlicherer Behandlung die obige Frage zu entscheiden, indem wir untersuchen, ob diese Wesen und die Prinzipien des Seienden Zahlen und Ideen sind. Denn nach der Frage über die Ideen bleibt diese Frage als die dritte übrig.

1. *DIE MATHEMATISCHEN OBJEKTE*

Wenn den mathematischen Objekten ein Sein zukommt, so müssen sie entweder in den sinnlichen Gegenständen existieren, wie manche wirklich annehmen, oder von den sinnlichen Gegenständen abgesondert bestehen, eine Auffassung, die gleichfalls ihre Vertreter hat, — oder falls keines von beiden zutrifft, so haben sie gar kein Sein, oder sie haben ein Sein in anderem Sinne. Im letzteren Falle würde unsere Erörterung sich nicht sowohl auf ihr Sein, als vielmehr auf die Art und Weise ihres Seins zu richten haben.

2 Daß sie nun unmöglich *in den sinnlichen Gegenständen* existieren können, und daß diese Auffassung eine ganz willkürliche ist, das haben wir schon, wo wir die Probleme erörtert haben, auf Grund dessen dargelegt, daß zwei Körper nicht einen und denselben Raum einnehmen können, und daß ferner konsequenterweise auch die übrigen Kräfte und Gebilde in den sinnlichen Gegenständen stecken müßten und keine von ihnen eine dem Sinnlichen gegenüber abgesonderte Existenz haben könnte. Soviel also ist schon früher ausgemacht worden. Nun kommt aber noch hinzu die offenbare Unmöglichkeit, unter dieser Voraussetzung irgend einen Körper in Teile zu zerlegen. Er müßte doch nach Flächen geteilt werden, diese aber nach Linien, und diese wieder nach Punkten, so daß, wenn es unmöglich ist, den Punkt zu teilen, es auch bei der Linie unmöglich ist, und wenn bei dieser, auch beim Übrigen. Was macht es also für einen Unterschied, ob wir annehmen, jene sinnlichen Dinge seien Wesen von dieser Beschaffenheit, also unteilbar, oder sie seien es zwar nicht selber, aber Wesen von dieser Art steckten in ihnen drinnen? Was dabei herauskommt, ist ganz dasselbe. Denn wenn man die sinnlichen Dinge teilt, werden diese Wesen mit geteilt werden, und geht es nicht für diese, so geht es auch für die sinnlichen Dinge nicht.

Andererseits ist es aber ebenso undenkbar, daß Gebilde dieser Art *außerhalb der sinnlichen Dinge* abgesondert für sich bestehen. Wenn es neben den sinnlichen Dingen Körper geben soll, die von ihnen getrennt,

von den sinnlichen Körpern verschieden, für sie ein Prius bedeuten, so müssen offenbar auch ebenso neben den sinnlichen Flächen andere selbständig existieren, und ganz das gleiche gilt für die Punkte und für die Linien. Denn das Verhältnis ist hier wie dort ganz dasselbe. Gilt es aber für diese, so muß es wieder auch neben den Flächen, den Linien und Punkten des mathematischen Körpers andere, gesondert bestehende geben. Denn für das Zusammengesetzte bildet das Nichtzusammengesetzte das Prius. Und wenn den sinnlichen Dingen Körper von nicht sinnlicher Art vorausgehen, so müssen nach derselben Analogie [sofern allen mathematischen Gebilden selbständiges Sein zugeschrieben wird] auch den Flächen an den unbeweglichen Körpern Flächen von derselben Art als an sich seiende vorausgehen, und diese Flächen und Linien würden andere sein, als die an den gesondert bestehenden Körpern; denn jene sind zugleich mit den mathematischen Körpern, diese bilden für die mathematischen Körper das Prius. Es wird also auch wieder Linien für diese Flächen geben; für diese Linien werden andere Linien und Punkte als Prius gefordert, immer nach derselben Analogie, und für die Punkte in den das Prius bildenden Linien als Prius wieder andere Punkte, und erst für diese gäbe es nicht mehr andere Punkte als Prius. Diese Häufung nimmt sich doch aber höchst absonderlich aus. Es ergäben sich neben den sinnlichen Körpern Körper einer einzigen Art; neben den sinnlichen Flächen aber solche dreifacher Art; nämlich Flächen erstens neben den sinnlichen, Flächen zweitens an den mathematischen Körpern, und Flächen drittens neben den an diesen vorgestellten Flächen; Linien gäbe es gar von vierfacher und Punkte von fünffacher Art. Welche von diesen nun sind es, von denen die mathematischen Wissenschaften handeln? Doch wohl nicht die Flächen, Linien und Punkte an dem Körper, der ohne Bewegung ist: denn die Wissenschaft handelt immer von dem Gegenstande, der für das andere das Prius bildet.

Dieselbe Analogie gilt nun auch für die Zahlen. Neben jeder Art von Punkten würde es von ihnen verschiedene Einheiten geben, und ebenso neben jeder Art von sinnlichen Dingen, sodann neben den intelligibeln Gegenständen, und so ergäben sich unzählige Arten von mathematischen Zahlen.

Und wie ferner will man die Schwierigkeiten lösen, die wir schon oben bei unserer Erörterung der Probleme berührt haben? Die Gegenstände, mit denen sich die Astronomie beschäftigt, müßten ebenso neben den sinnlich wahrnehmbaren existieren, wie diejenigen, mit denen es die Mathematik

zu tun hat. Wie aber soll man sich das vorstellen, daß ein Himmel sei und seine einzelnen Teile oder sonst irgend etwas, was eine Bewegung vollzieht, noch neben dem Sinnlichen? Das gleiche gilt dann auch mit bezug auf Optik und Akustik. Es müßte Töne und Farben geben neben den sinnlich wahrnehmbaren und den realen einzelnen Erscheinungen, und für die anderen Sinne und ihre Gegenstände würde dasselbe gelten. Denn warum sollte es eher von dem einen Sinn als von den anderen gelten? Ist dem aber so, so wird es, wenn es solche sinnliche Wahrnehmungen gibt, dazu auch noch lebende Wesen neben den sinnlichen Wesen geben müssen, die sie empfinden.

Aber weiter: die Mathematiker stellen allerlei allgemeine Sätze neben jenen Wesenheiten auf; also würde es auch dafür noch eine andere Wesenheit geben müssen, die gesondert bestehend, zwischen den Ideen und dem Mittleren wieder ein Mittleres bedeuten würde, und die weder eine Zahl noch ein Punkt, weder Ausdehnung noch Zeit wäre. Ist nun dies widersinnig, so ist offenbar auch die Ansicht widersinnig, daß jene Wesenheiten von den sinnlichen gesondert bestehen.

Überhaupt aber, faßt man die mathematischen Gegenstände als für sich abgesondert bestehende Gebilde auf, so gerät man in den direkten Gegensatz zu aller Wahrheit und aller Erfahrung. Um dieser ihrer Bedeutung willen müßten sie für die sinnlich ausgedehnten Dinge das Prius abgeben, in Wahrheit aber würden sie das Posterius sein; denn dies Ausgedehnte ohne Realität ist wohl für die Entstehung das Prius, für den wirklichen Bestand aber ist es das Abgeleitete, etwa wie das Unbelebte es dem Belebten gegenüber ist.

Weiter aber: wodurch denn wohl können die mathematischen Objekte eine innere Einheit besitzen? Für die irdischen Dinge leistet es die Seele oder ein Seelenvermögen oder sonst ein Wesen mit verständlicher Wirkung; versagt dies, so ergibt sich eine bloße Vielheit, und das Ding löst sich auf. Was aber soll für jene Dinge, die teilbar und quantitativ sind, den Grund abgeben, daß sie eine Einheit bilden und zusammen bleiben?

Das gleiche Resultat gibt die Entstehungsweise an die Hand. Ein Ding bildet sich etwa zuerst in der Längsrichtung, dann nach der Breite und zuletzt in die Tiefe aus, und so erreicht es seine Vollendung. Wenn nun das was für die Entstehung das Spätere, für den wirklichen Bestand ein Früheres ist, so ist der Körper früher als die Fläche und als die Linie, und er wird dadurch in noch höherem Grade ein Vollendetes und Ganzes, daß er zum Beseelten wird. Wie könnte aber je eine Linie oder eine Fläche ein Beseeltes

sein? Solch eine Annahme ginge doch über alles was man je erlebt hat hinaus. Zudem ist ein Körper ein selbständiges Wesen; denn er besitzt schon einen gewissen Grad voller Realität. Wie sollten aber Linien selbständige Wesen sein? Sie könnten es weder als Form und Gestalt sein, wie etwa die Seele ein solches ist, noch als Materie, wie der Leib. Denn augenscheinlich ist es undenkbar, daß irgend etwas aus Linien, aus Flächen oder aus Punkten bestehen könnte; wären sie aber eine Art materieller Substanz, so müßte dies doch offenbar der Fall sein können. Mögen sie also immerhin begrifflich das Prius sein, so ist doch keineswegs alles, was begrifflich das Prius ist, das Prius auch dem realen Bestande nach. Denn dem realen Bestande nach ist das Prius das, was als gesondert Existierendes ein höheres Maß des Seins besitzt; dem Begriffe nach dagegen sind es jedesmal da wo ein Begriff aus Begriffen besteht, diese Teilbegriffe des ganzen Begriffs. Beides aber, Priorität dem Begriffe *und* dem realen Bestande nach, findet sich nicht zusammen. Denn wenn neben den selbständigen Wesen die ihnen anhaftenden Bestimmungen, wie die, Bewegtes oder Weißes zu sein, keine eigene Existenz haben, so ist die Bestimmung weiß wohl begrifflich das Prius für den Menschen von weißer Farbe, aber sie ist es nicht auch dem realen Bestande nach. Denn diese Bestimmung kann nicht gesondert für sich bestehen, sondern findet sich immer nur zusammen mit dem konkreten Gegenstande, und unter diesem Konkreten verstehe ich den Menschen von weißer Farbe. Augenscheinlich ist also weder das Abstrakte das Prius, noch das mit der Bestimmung Verbundene das Abgeleitete. Vielmehr deshalb, weil die Bestimmung weiß hinzutritt, wird der Mensch ein Mensch von weißer Farbe genannt.

Damit mag denn als hinlänglich erwiesen gelten, daß die mathematischen Objekte weder selbständige Wesen in höherem Sinne als die Körper sind, noch dem Sein nach für die sinnlichen Dinge das Prius bilden, sondern nur dem Begriffe nach, und daß es auch ausgeschlossen ist, daß sie räumlich gesondert für sich beständen. Da es sich nun als ebenso unmöglich erwiesen hat, daß sie *in* den sinnlichen Dingen existieren könnten, so ergibt sich augenscheinlich, daß ihnen entweder gar kein Sein zukommt, oder doch ein Sein nur in bestimmtem Sinne, und daß dieses ihr Sein nicht ein Sein schlechthin ist. Denn von Sein spricht man in vielfacher Bedeutung.

Wie nämlich auch die allgemeinen Sätze in der Mathematik nicht von 3
gesondert Existierendem gelten, was noch neben den Raumgrößen und den Zahlen bestände, sondern zwar wohl von diesen, aber nicht als von solchen,

die Ausdehnung haben oder in Teile zerlegbar sind: so kann es offenbar auch Gedankenzusammenhänge und Beweisgänge geben, die die sinnlich wahrnehmbaren Größen betreffen, aber nicht, sofern sie sinnlich wahrnehmbar, sondern sofern sie dieses Bestimmte, nämlich Größen, sind. Und wie es viele Gedankengänge gibt, die die Gegenstände nur als bewegte betreffen, unter Absehen von dem was jeder dieser Gegenstände und was seine Beschaffenheiten außerdem noch ihrem Wesen nach sind, und wie es keineswegs notwendig ist, daß deshalb nun auch was bewegt ist ein von den sinnlichen Dingen Abgesondertes oder ein in ihnen als bestimmt abgegrenztes Gebilde Vorhandenes sei: so wird es auch Gedankengänge und Erkenntnisse geben, die das sich Bewegende betreffen, aber nicht als sich Bewegendes, sondern bloß als Körper, und wiederum bloß als Flächen und bloß als Linien, als in Teile zerlegbar oder zwar nicht zerlegbar, aber doch eine Lage innehaltend, oder bloß als nicht zerlegbar. Mithin, da man mit vollem Rechte sagen darf, daß Existenz nicht ohne weiteres nur dem gesondert Existierenden zukommt, sondern auch dem nicht gesondert Existierenden, z. B. dem sich Bewegenden, so darf man auch der Wahrheit gemäß den mathematischen Objekten ohne weiteres ein Sein zuschreiben, und zwar ihnen als solchen, gerade wie man sie sonst auffaßt. Und wie man mit vollem Rechte auch von den anderen Wissenschaften aussagen darf, daß ihr Gegenstand durch den Gesichtspunkt, unter dem er betrachtet wird, und nicht durch eine ihm anhaftende Bestimmung festgelegt wird, — wie also z. B. die Wissenschaft vom Gesunden nicht zur Wissenschaft vom Weißen wird, wenn das Gesunde von weißer Farbe ist, sondern Wissenschaft ist von dem, als was der Gegenstand jedesmal betrachtet wird, Wissenschaft vom Gesunden, wenn Gesundheit den Gesichtspunkt bildet, Wissenschaft vom Menschen, wenn der Gegenstand als Mensch aufgefaßt wird: gerade so also ist es auch mit der Geometrie. Wenn der Gegenstand, mit dem sich die mathematischen Wissenschaften beschäftigen, die Eigenart hat, sinnlich wahrnehmbar zu sein, die Wissenschaft ihn aber nicht als sinnlich wahrnehmbar betrachtet, so ist der Gegenstand der mathematischen Wissenschaften eben nicht das sinnlich Wahrnehmbare, aber freilich auch nicht irgend ein anderes, was in gesonderter Existenz daneben bestände. Den Dingen kommen mancherlei Eigenschaften zu an und für sich und durch ihre bloße Existenz als das was sie sind; das Tier wird betrachtet, das eine als weiblich, das andere als männlich, und das sind charakteristische Bestimmungen an ihnen; dennoch gibt es nicht ein Weibliches oder Männliches als von den lebenden Wesen

getrennt für sich Existierendes. So nun werden die Dinge auch bloß unter dem Gesichtspunkte als Linien und als Flächen betrachtet, und je mehr solcher Gesichtspunkt den Charakter des begrifflichen Prius und der Einfachheit trägt, um so strenger wissenschaftlich wird die Untersuchung sein. Das Genannte aber ist das Einfache, und darum ist es in höherem Grade vorhanden, wo man von der räumlichen Ausdehnung absieht, als da wo man sie in Betracht zieht, und im höchsten Grade da, wo man von der Bewegung absieht. Handelt man aber von der Bewegung, dann ist die Betrachtung derjenigen Bewegung die strengste, die am meisten ursprünglich ist. Sie ist die einfachste, und innerhalb ihrer ist es die gleichmäßige Bewegung. Das Gleiche gilt für Optik und Akustik. Keine von beiden untersucht den Gegenstand sofern er sichtbar und hörbar ist, sondern sofern er in Linien und Zahlen darstellbar ist; und doch sind jene die den Gegenständen eigentümlich zukommenden Bestimmungen. Und mit der Mechanik verhält es sich ganz ebenso.

Wenn deshalb einer Erscheinungen an einem Objekt herausgreift, sie von den sonstigen dem Objekt zukommenden Bestimmungen isoliert und als solche zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, so wird er damit keineswegs etwas Irreführendes und Unwahres beginnen, ebensowenig wie wenn er eine Figur auf den Boden zeichnet und eine Linie der Figur, die doch nicht einen Fuß lang ist, als einen Fuß lang annimmt. Denn die Unrichtigkeit liegt niemals in der Annahme, die man macht. Vielmehr es gilt von jedem Gegenstande, daß er in der Weise am zweckmäßigsten untersucht wird, daß man tatsächlich nicht Getrenntes als getrennt annimmt. Und so in der Tat verfährt der Arithmetiker und der Geometer. Der Mensch als Mensch ist ein Einiges, ein Individuum. Jener nun nimmt ihn als solche Eins, als Individuum, und sieht dann zu, was etwa dem Menschen für Bestimmungen auf Grund dieser Unteilbarkeit zufallen. Der Geometer dagegen betrachtet ihn nicht als Menschen, noch als unteilbare Einheit, sondern als Raumgestalt. Denn offenbar muß das, was ihm an Bestimmungen zukommen würde, auch wenn er nicht ein unteilbares Wesen wäre, nämlich der räumliche Kubikinhalt, ihm auch dann zukommen können, wenn man von seiner Unteilbarkeit absieht. Und deshalb haben die Geometer ganz recht, und ihre Aussagen gelten auch vom Wirklichen und enthalten selber Wirkliches. Denn das Seiende ist gedoppelt; teils ist es aktuell wie die Form, teils potentiell wie die Materie.

Wenn aber weiter das Zweckmäßige und Schöne zweierlei sind, — denn jenes erscheint immer nur in tätiger Bewegung, das Schöne dagegen auch an dem, was sich nicht bewegt, — so ist man auch darin im Irrtum, wenn man behauptet, die mathematischen Wissenschaften sagten nichts aus über das was schön oder zweckmäßig ist. Vielmehr, sie sprechen wohl darüber, ja, sie zeigen es mit Vorliebe auf. Denn daß sie die Ausdrücke nicht gebrauchen, während sie die Wirksamkeit und die vernünftigen Zusammenhänge aufzeigen, das bedeutet doch nicht, daß sie nicht davon sprächen. Die wichtigsten Kennzeichen des Schönen sind Ordnung, Gleichmaß und sichere Begrenzung, und dies gerade zeigen die mathematischen Wissenschaften vor anderen auf. Und da diese Eigenschaften, ich meine z.B. Ordnung und sichere Begrenzung, die Gründe für viele weitere Erscheinungen darstellen, so behandeln die mathematischen Wissenschaften offenbar auch diesen so gearteten Grund, der in gewisser Weise ebensogut Grund ist wie das Schöne selbst es ist. Eingehender werden wir darüber an anderer Stelle zu sprechen haben.

2. *DIE IDEEN*

4 Das Gesagte mag ausreichen, was die mathematischen Objekte betrifft, zu zeigen, daß diesen und in welchem Sinne ihnen ein Sein zukommt, wiefern sie ferner den Dingen gegenüber ein Prius bilden und wiefern nicht. Wir wenden uns jetzt zu der Lehre von den Ideen, und da müssen wir zunächst die Ideenlehre selbst betrachten, indem wir dabei die Deutung auf die Verwandtschaft mit den Zahlen ganz außer Augen lassen. Es gilt die Ideen so zu nehmen, wie diejenigen, die zuerst die Existenz derselben behauptet haben, sie von Anfang an aufgefaßt wissen wollten.

Die Ideenlehre ergab sich ihren Urhebern, indem sie sich, was die Wahrheitserkenntnis anbetrifft, durch die Ausführungen *Heraklits* davon überzeugen ließen, daß alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, und daß es mithin, wenn es eine Erkenntnis und ein Wissen überhaupt geben soll, neben den sinnlichen Gegenständen noch andere Wesen geben müsse, welche bleiben. Denn von dem was sich in stetem Flusse befindet, gebe es keine Erkenntnis. *Sokrates*, der sein Nachdenken auf das im Sinne der sittlichen Willensbetätigung Rechte und Löbliche richtete, und der erste war, der darüber feste allgemeine Bestimmungen zu ermitteln suchte, — denn unter den Naturphilosophen hat *Demokrit* diese Fragen nur eben gestreift, und wo er begriffliche Bestimmungen gab, da handelte es sich etwa um

solches wie das Warme und das Kalte; die *Pythagoreer* aber hatten allerdings schon vorher von einigen wenigen dahin gehörenden Gegenständen gehandelt und ihre Auffassungen darüber an die Zahlen geknüpft, z. B. was der rechte Augenblick oder das Gerechte oder die Ehe sei; — also *Sokrates* erst suchte auf dem Wege strenger Erörterung den *Begriff* der Sache. Denn was er anstrebte war ein Schlußverfahren, das Prinzip des Schlußverfahrens aber ist der Begriff. Damals war man in der dialektischen Fertigkeit eben noch nicht so weit gelangt, daß man vermocht hätte auch ohne feste Begriffsbestimmung das Pro und Kontra zu erörtern und ob es eine und dieselbe Wissenschaft ist, die beide Glieder eines Gegensatzes zu behandeln habe. Zweierlei vornehmlich ist es, was man mit Recht dem *Sokrates* als sein Verdienst anrechnen darf: das induktive Verfahren und die begriffliche Bestimmung des Allgemeinen: beides Dinge, die die Grundlegung aller Wissenschaft betreffen. Aber *Sokrates* faßte das Allgemeine noch nicht als gesonderte Existenz auf und ebensowenig die begrifflichen Bestimmungen. Erst die Urheber der Ideenlehre nahmen diese Verselbständigung des Allgemeinen dem Sinnlichen gegenüber vor und nannten dann diese Art von subsistierenden Wesen Ideen. Damit ergab sich für sie die Folgerung, daß es unter demselben Gesichtspunkte Ideen gab so ziemlich von allem was als Allgemeines gedacht wird, und es war nahezu so, wie wenn jemand, der Gegenstände zu zählen unternimmt es nicht glaubt leisten zu können, so lange noch ihre Anzahl eine geringere wäre, und darum erst die Anzahl vermehrt, um sie nachher besser zählen zu können. Denn die Ideen machen eigentlich eine größere Anzahl aus als die einzeinen sinnlichen Dinge, die bei der Frage nach ihren Gründen den Anlaß gaben, von ihnen ausgehend bei den Ideen anzulangen. Gibt es doch für alles Einzelne eine demselben gleichnamige Idee, und nicht bloß neben den selbständigen Wesen, sondern auch für das übrige, soweit es irgend in einer Vielheit einen einheitlichen Begriff gibt, und das ebensowohl im Gebiete der sinnlichen, wie in dem der ewigen Dinge.

Zweitens aber findet sich unter den Gründen, mit denen man die Existenz der Ideen erweist, kein einziger, der wirklich einleuchtend wäre. Und zwar gilt dies von den einen, weil sie nicht das Material zu einem stringenten Schluß bieten; von den anderen, weil sich nach ihnen Ideen auch für solche Dinge ergeben würden, wofür man doch gar keine Ideen annimmt. Geht man nämlich von der Tatsache der wissenschaftlichen Erkenntnis aus, so müßte es Ideen geben für alles, was Gegenstand der Erkenntnis ist.

Geht man aus vom Begriff als der Einheit in der Vielheit, so würde es Ideen geben auch vom Negativen; und geht man davon aus, daß doch auch vom Vergangenen eine Vorstellung bleibt, so gibt es auch Ideen des Vergänglichen; denn wir behalten davon eine bleibende Vorstellung. Weiter aber, ein konsequentes Denken ergibt die Annahme von Ideen auch für das Relative, das man doch nicht als eine selbständige Gattung anerkennt, und andererseits läuft die Sache auf den „dritten Menschen" hinaus.

Überhaupt aber, die Ideenlehre hebt gerade das auf, dem die Anhänger dieser Lehre ein höheres Sein zuschreiben als den Ideen selber. Denn die Folge ist, daß nicht die Zweiheit das Ursprüngliche ist, sondern die Zahl, daß das Relative früher ist als die selbständige Existenz, und so vieles anderes, womit manche, die der Ideenlehre Gefolge geleistet haben, zu ihren eigenen Prinzipien sich in offenen Widerspruch gesetzt haben.

Der Gedankengang sodann, der zu der Annahme von Ideen führt, ergibt weiter die Folgerung, daß es Ideen geben müßte nicht bloß von selbständigen Dingen, sondern auch von vielem anderen. Denn der Begriff faßt nicht bloß selbständig Existierendes in eine Einheit zusammen, sondern auch solches, was nicht selbständig existiert, und eine Erkenntnis gibt es nicht bloß von selbständigen Wesen. Und so könnten wir mit Einwürfen von gleicher Art ins Unendliche fortfahren.

Halten wir uns an die sachliche Notwendigkeit und an den Charakter der ganzen Lehre, so dürfte es, wenn doch von einer „Teilnahme" an den Ideen die Rede sein soll, notwendigerweise Ideen nur von selbständigen Wesen geben. Denn solches Teilnehmen findet nicht etwa statt in dem Sinne, daß eines Prädikat am andern wäre, sondern allein in dem Sinne, daß das Ding nicht von einem anderen, das sein Substrat wäre, ausgesagt wird. Ich meine das so: wenn z. B. etwas an der Idee der Doppelheit teilhat, so hat es auch teil an einem Ewigen, aber doch nur in akzidentieller Weise; denn die Doppeltheit hat es an sich, ein Ewiges zu sein. Die Ideen müssen also den Charakter der selbständigen Wesenheiten haben. Diesen Charakter der selbständigen Wesenheit verleiht aber in der idealen Welt eben dasselbe wie in der realen Welt. Oder was soll es heißen, wenn man sagt, es existiere neben den Dingen noch etwas, nämlich das Eine im Vielen? Entweder die Ideen und das was an ihnen teilhat sind der Form nach identisch: dann werden sie etwas Gemeinsames haben. Denn wie sollte es kommen, daß wohl in den sinnlichen Zweiheiten und den mathematischen Zweiheiten, die zwar viele, aber zugleich ewig sind, der

Begriff der Zweiheit beidemal einer und derselbe ist, aber nicht in der Idee der Zweiheit und irgend einem einzelnen Falle der Zweiheit? Oder aber sie sind der Form nach nicht identisch: dann würde bloß die Wortbezeichnung die gleiche sein, und es wäre gerade so, wie wenn jemand den Kallias und ein Stück Holz beide Mensch nennen wollte, ohne irgend etwas Gemeinsames an beiden im Auge zu haben.

Wenn wir aber annehmen, daß zwar in den anderen Beziehungen die allgemeinen Begriffe mit den Ideen übereinstimmen, — z. B. auf die Idee des Kreises passe ebenso der Begriff Figur, Fläche und die anderen im Begriffe enthaltenen Merkmale, — daß aber noch weiter hinzuzufügen ist, was das ist, dessen Idee sie ist: so muß man wohl erwägen, ob dies nicht eine völlig leere Bestimmung bedeutet. Denn was ist das, wozu jene Bestimmung hinzugefügt werden soll? Ist es der Mittelpunkt oder die Fläche oder alles zusammen? Denn alles was in dem Begriff vereinigt ist, sind Ideen, z. B. lebendig und zweifüßig. Dabei müßte offenbar jene Bestimmung selber wieder ein eigenes Gebilde sein, wie die Fläche ein Gebilde ist, das als Gattung in allen darunter begriffenen Arten enthalten sein muß.

Die größte Schwierigkeit aber erhebt sich bei der Frage, was denn nun die Annahme von Ideen zur Erklärung der sinnlichen Erscheinungen, sei es der ewigen unter denselben, sei es derjenigen, die entstehen und vergehen, zu leisten vermag. Haben doch die Ideen weder für die Bewegung noch für die Veränderung der Dinge irgendwie die Bedeutung des Grundes. Aber auch für die Erkenntnis der Gegenstände bieten sie keinerlei Hilfe; denn ihr Wesen machen sie nicht aus, sonst würden sie in ihnen sein; und zu ihrer Existenz tragen sie nichts bei, da sie ja dem nicht einwohnen, was an ihnen teil hat. Man könnte etwa annehmen, sie dürften in der Weise als Grund gelten, wie das dem Körper beigemischte Weiß den Grund für seine weiße Farbe abgibt. Aber auch diese Auffassung, die zuerst *Anaxagoras* und nach ihm *Eudoxos*, dieser nicht ohne Bedenken, und mehrere andere vorgetragen haben, ist doch allzuwenig haltbar, und es läßt sich leicht vielerlei gegen diese Ansicht auftreiben, was sie als unmöglich erweist. Vielmehr aus den Ideen läßt sich das andere in keiner der Weisen ableiten, in denen man sonst das eine aus dem anderen abzuleiten gewohnt ist. Wenn es aber heißt, sie seien Urbilder, und das andere habe an ihnen teil, so ist das eine bloße Redensart und poetische Metapher. Denn welches ist das hervorbringende Subjekt, das dabei an den Ideen sich ein Muster nähme? Ähnlich einem anderen aber kann möglicherweise jedes Beliebige sein und als ihm Ähn-

liches entstehen, ohne ihm gerade nachgebildet zu werden; ob Sokrates existiert oder nicht existiert, es kann ganz wohl etwas dem Sokrates Ähnliches entstehen, und offenbar auch dann, wenn Sokrates ein Ewiges wäre. Es müßte ferner danach für denselben Gegenstand eine Vielheit von Urbildern und also auch von Ideen geben, so für den Menschen die Idee des lebenden Wesens und des Wesens mit zwei Beinen und zugleich die des Menschen. Es müßten die Ideen ferner Urbilder nicht bloß für die sinnlichen Dinge, sondern auch für die Ideen selbst sein, so die Gattung für die Arten der Gattung, und es wäre mithin eines und dasselbe Urbild und Abbild zugleich. Außerdem darf man es wohl als widersinnig erklären, daß das Wesen getrennt existieren soll von dem, dessen Wesen es ist. Oder was soll es heißen, daß die Ideen, die doch das Wesen der Dinge bilden sollen, von diesen gesondert für sich bestehen? Im „Phaedon" freilich wird die Sache so dargestellt, als seien die Ideen Grund des Seins und des Entstehens. Aber gesetzt auch, die Ideen existieren, so ergibt sich daraus immer noch kein Entstehen, wenn nicht auch ein solches existiert, was die Bewegung bewirkt, und andererseits entsteht vielerlei anderes, wie ein Haus und ein Ring, wovon es doch nach jenen Denkern Ideen gar nicht geben soll. Offenbar also bleibt die Möglichkeit, daß auch das, wovon es nach ihnen Ideen gibt, durch eben dieselben Ursachen sei und entstehe, durch die die eben genannten Gegenstände entstehen, und nicht durch die Ideen. Indessen über die Ideenlehre ließe sich in dieser Weise und durch Überlegungen von noch eingehenderer und strengerer Art mancherlei zusammentragen immer mit dem gleichen Ergebnis wie bei den hier vorgetragenen Erwägungen.

3. *IDEALZAHLEN*

6 Nachdem wir über diese Fragen zu einer Entscheidung gelangt sind, wird es am Platze sein, wieder darauf einzugehen, was für Folgerungen sich denen ergeben, die die *Zahlen* für gesondert bestehende selbständige Wesenheiten und für die obersten Ursachen der realen Gegenstände erklären. Wenn die Zahl ein selbständiges Gebilde und ihr Wesen kein anderes ist als eben dieser ihr Begriff, wie manche behaupten, so sind folgende Fälle möglich. Entweder es muß an der Zahl ein Ursprüngliches und ein sich daran Anschließendes geben, jedes der Art nach vom anderen verschieden, und zwar wäre dies dann entweder gleich bei den Einsen der Fall, so daß jede beliebige Einheit mit jeder beliebigen anderen Einheit unvereinbar

wäre; oder es bildeten sogleich von vorneherein alle eine Reihe und wären jede beliebige mit jeder beliebigen vereinbar, wie es für die Zahl im Sinne der Mathematik gilt; — denn in dem Gebiete der Mathematik gibt es zwischen einer Einheit und einer anderen keinen Unterschied; — oder es gäbe solche Einheiten, die unter einander eine Vereinigung eingehen, und andere, die eine solche nicht eingehen; so wenn nach der Eins die Urzwei, sodann die Urdrei und in gleicher Weise die Reihe der übrigen Zahlen folgt, und die Einheiten in jeder Zahl z. B. die in der Urzwei enthaltenen unter einander und ebenso die in der Urdrei enthaltenen unter einander und ebenso weiter in den anderen Zahlen zusammensetzbar sind, dagegen die in der Urzwei enthaltenen mit den in der Urdrei enthaltenen nicht zusammengesetzt werden können und ebensowenig die in den anderen Zahlen enthaltenen wie sie auf einander folgen. In der Mathematik zählt man doch so, daß auf die Eins die Zwei folgt, indem zu der früheren Eins eine andere Eins hinzukommt, und dann die Drei, indem zu diesen beiden noch eine weitere Eins kommt, und die übrigen Zahlen ebenso. Auf diese andere Weise dagegen würde nach der Eins eine davon verschiedene Zwei folgen, ohne daß die erste Eins dabei wäre, und ebenso eine Drei, ohne daß die Zwei darin vorkäme, und ebenso die weitere Zahlenreihe hindurch. Oder, und das ist die zweite Möglichkeit, es könnten die Zahlen teils die Beschaffenheit haben, wie sie an erster Stelle bezeichnet worden ist, teils die andere Beschaffenheit, wie sie von den Zahlen der Mathematiker gilt; teils könnten sie drittens die zuletzt bezeichnete Beschaffenheit an sich tragen.

Es könnten aber weiter eben diese Zahlen entweder von den Dingen gesondert bestehen, oder sie könnten nicht als gesonderte, sondern als in den sinnlichen Dingen enthaltene bestehen, aber nicht in der Weise, wie wir es an früherer Stelle bezeichnet haben, sondern in der Weise, daß das Sinnliche aus den ihm als Bestandteile innewohnenden Zahlen bestände; oder es könnten endlich die Zahlen teils gesondert für sich bestehen, teils nicht, oder alle gesondert oder nicht gesondert.

Mit dem, was wir so aufgezählt haben, sind die Möglichkeiten für Bestand und Wesen der Zahlen notwendig erschöpft. In der Tat haben denn auch diejenigen, die das Eine als das Prinzip, als Wesen und Grundelement von allem bezeichnen, und aus ihm und einem zweiten Element die Zahl bestehen lassen, jeder eine von diesen Beschaffenheiten der Zahl angenommen; nur die Annahme, daß *alle* Einheiten die Zusammensetzbarkeit ausschlössen, hat keinen Vertreter gefunden. Und das ist auch nicht ohne verständlichen

Grund; denn außer den aufgezählten ist eine weitere Konstitution der Zahl nicht denkbar. Die einen also behaupten, es gebe beide Arten von Zahlen, Zahlen, in denen es ein Vor und Nach gibt, als Ideen, und die mathematische Zahl, die neben den Ideen und dem Sinnlichen bestehe, beide Arten aber von den sinnlichen Dingen gesondert. Andere dagegen behaupten, die mathematische Zahl sei die einzige; sie sei das Ursprüngliche unter dem was ist und von den sinnlichen Dingen gesondert. Auch die *Pythagoreer* kennen nur die eine Art, die mathematische Zahl; nur halten sie sie nicht für gesondert, sondern lassen die sinnlichen Wesenheiten aus ihnen bestehen. Sie bauen das ganze Weltall aus Zahlen auf, allerdings nicht aus Zahlen von streng unbenannter Art, sondern sie nehmen an, daß die Einheiten eine Ausdehnung besitzen. Aber wie das ursprüngliche Eins, das eine Ausdehnung hat, zustande gekommen ist, darüber, scheint es, wissen sie keine Auskunft zu geben. Ein anderer kennt nur eine Art von Zahlen, die ursprüngliche Zahl als Idealzahl, während wieder andere meinen, die mathematische Zahl sei eben diese Idealzahl. Ebenso gehen nun auch die Ansichten auseinander über die Linien, die Flächen und die Körper. Die einen halten die mathematischen Objekte für verschieden von denen, die nach den Ideen gebildet sind. Unter denen aber, die anderen Ansichten folgen, lassen die einen nur die mathematischen Objekte gelten und sprechen darüber im Sinne der Mathematik; sie machen die Ideen nicht zu Zahlen und bestreiten die Existenz der Ideen. Die anderen nehmen wohl die mathematischen Objekte an, aber nicht im Sinne der Mathematik; denn nicht jede ausgedehnte Größe lasse sich in ausgedehnte Größen zerlegen, und nicht jede beliebige Art von Einheiten bilde eine Zweiheit. Als Einheiten aber fassen die Zahlen alle diejenigen, welche die Eins für das Grundelement und Prinzip dessen was ist erklären, ausgenommen die *Pythagoreer*, welche den Einheiten, wie erwähnt, eine Ausdehnung zuschreiben.

Damit wird klar geworden sein, wie vielerlei Annahmen über die Zahlen möglicherweise aufgestellt werden können, und daß alle diese Auffassungsweisen wirklich ans Licht getreten sind. Unhaltbar freilich sind sie alle mit einander; vielleicht aber ist es die eine doch in noch höherem Grade als die anderen.

7 Zunächst nun müssen wir die Frage erörtern, ob die Einheiten eine Zusammensetzung gestatten oder nicht, und wenn sie sie nicht gestatten, in welcher der von uns unterschiedenen Weisen es der Fall ist. Denn es wäre denkbar in der Weise, daß jede beliebige Einheit mit jeder beliebigen unver-

einbar ist; es ist aber auch in der Weise möglich, daß diejenigen, die in der Urzwei enthalten sind, mit den in der Urdrei enthaltenen, und so überhaupt diejenigen Einheiten, die in jeder der Urzahlen enthalten sind, mit den in einer anderen Urzahl enthaltenen keine Zusammensetzung eingehen.

Angenommen nun, alle Einheiten seien der Verbindung fähig und von einander nicht verschieden, so ergibt sich die mathematische Zahl, und zwar sie als die einzige; dann aber ist es unmöglich, die Ideen als Zahlen zu fassen. Denn was für eine Art von Zahl könnte die Idee Mensch oder Tier oder sonst irgend eine Idee abgeben? Die Idee ist doch jedesmal nur eine für jede Art von Wesen; so ist sie eine für den Urmenschen, und eine, aber eine andere, für das Urtier; bei den Zahlen dagegen gibt es der gleichen und ununterschiedenen unzählig viele, und es hätte mithin diese Dreiheit keinen größeren Anspruch den Urmenschen zu bedeuten, als irgend eine andere Dreiheit. Sind aber die Ideen keine Zahlen, so wird ihre Existenz überhaupt unmöglich. Denn welches sollten die Prinzipien sein, aus denen sie entspringen könnten? Die Zahl entspringt aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit; diese werden als die Prinzipien und Grundelemente der Zahl angesprochen. Die Ideen aber den Zahlen gegenüber als das Prius zu setzen, ist ebenso unmöglich, wie sie als das Posterius zu bezeichnen.

Wir kommen zur zweiten Annahme. Gesetzt also, die Einheiten entziehen sich der Zusammensetzung, und zwar auf die Weise, daß jede beliebige Zahl sich jeder beliebigen entzieht, so kann eine Zahl von dieser Art weder die mathematische sein, — denn die mathematische Zahl besteht aus ununterschiedenen Einheiten, und was von ihr bewiesen wird stimmt nur dann, wenn sie von dieser Art ist, — noch kann sie die Idealzahl sein. Denn die Urzwei könnte dann nicht aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit, und dann weiterhin die Zahlenreihe, wie man sie benennt: Zwei, Drei, Vier, sich ergeben. Denn die in der Urzwei enthaltenen Einheiten werden zugleich hervorgebracht, sei es wie der Urheber der Lehre sagte, aus Ungleichem, — denn sie sollen entstanden sein durch Gleichmachung des Ungleichen, — sei es auf andere Weise. Sodann, wenn die eine Einheit das Prius für die andere bilden soll, so muß sie auch das Prius bilden für die aus beiden gewordene Zweiheit. Denn wenn von zweien das eine das Prius, das andere das Posterius bedeutet, so wird auch das Produkt aus ihnen das Prius des einen und das Posterius des anderen bedeuten. Ferner aber ergäbe sich folgendes: wir hätten die Ur-Eins als das Ursprüngliche, und zweitens unter dem anderen noch eine Ur-Eins, die aber nach jenen die

zweite wäre, und wiederum als dritte die zweite nach der zweiten, die aber ein drittes wäre von der Ur-Eins an gerechnet: es würden also die Einheiten das Prius sein gegenüber den Zahlen, aus denen sie gebildet werden; es würde z. B. in der Zweiheit eine dritte Einheit stecken, bevor es noch eine Dreiheit gibt, und in der Dreiheit die vierte und ebenso die fünfte Einheit, bevor es noch zu diesen Zahlen gekommen wäre.

Nun hat ja freilich keiner von den Denkern dieser Richtung sich dahin ausgesprochen, daß die Einheiten sich überhaupt nicht mit einander verbinden ließen; dennoch liegt es als Folgerung aus den von ihnen vertretenen Prinzipien auch so durchaus nahe, während es allerdings in Wahrheit völlig ausgeschlossen ist. Daß es neben den Einheiten vorhergehende und nachfolgende gibt, ist einleuchtend, vorausgesetzt, daß es eine ursprüngliche Einheit und ein ursprüngliches Eins gibt, und das Gleiche gilt auch für die Zweiheiten, vorausgesetzt, daß es auch eine Urzwei gibt. Denn daß es nach dem Ersten ein Zweites gibt, ist eine einleuchtende Notwendigkeit, und wenn ein Zweites, dann auch ein Drittes, und so weiter die Reihe hindurch. Aber ganz unmöglich ist es, daß einer beides zugleich sage, nämlich daß es nach der Eins eine ursprüngliche und eine zweite Einheit gebe, und dann noch eine ursprüngliche Zweiheit. Jene Leute dagegen nehmen eine erste Einheit und ein erstes Eines an, aber dann nicht mehr ein zweites und drittes, und eine erste Zweiheit, aber dann nicht mehr eine zweite und dritte.

Nun ist aber weiter auch dies ausgemacht, daß es, wenn alle Zahlen unfähig sind, eine Verbindung unter einander einzugehen, unmöglich eine Ur-Zweiheit und Ur-Dreiheit und ebenso die anderen Zahlen geben kann. Denn ob nun die Einheiten ohne Unterschied sind, oder jede von jeder anderen sich unterscheidet, immer muß die Zahl durch Hinzufügung des einen zum anderen zustande kommen, wie die Zweiheit dadurch entsteht, daß zu der Eins eine andere Eins, die Dreiheit dadurch, daß zu den beiden noch eine weitere Eins hinzugefügt wird, und ebenso die Vierzahl. Ist dem aber so, so kann der Ursprung der Zahlen unmöglich der sein, wie jene Denker ihn sich vorstellen, nämlich aus der Zweizahl und der Eins. Denn die Zweizahl wird ja so zu einem Teil der Dreizahl, und diese zu einem Teil der Vierzahl; und das Gleiche gilt dann auch weiter für die nachfolgenden Glieder. Dagegen soll nach ihnen die Vierzahl aus der ursprünglichen Zweiheit und der unbestimmten Zweiheit entstanden sein, zwei Zweiheiten neben der Urzweiheit. Wäre dem nicht so, so müßte diese Zweiheit ein Teil der Urvier sein, und so würde sich eine einzige Zweiheit dazu einfinden; die Zweiheit

bestände also dann auch aus der Ur-Eins und einer weiteren Eins. Ist dem aber so, so folgte die Unmöglichkeit, daß das eine Element die unbestimmte Zweiheit sei. Denn sie erzeugt bloß eine Einheit, aber nicht eine bestimmte Zweiheit. Und weiter: wie soll es neben der Urzwei und der Urdrei noch andere Zweiheiten und Dreiheiten geben? Und in welcher Weise setzen sie sich aus vorgehenden und nachfolgenden Einheiten zusammen? Alles derartige ist ein bloßes Hirngespinst; es ist ganz unmöglich, daß eine ursprüngliche Zweiheit und sodann eine Urdrei existiere. Und doch müßte es so sein, wenn die Eins und die unbestimmte Zweiheit für die Elemente ausgegeben werden. Sind aber die Konsequenzen widersinnig, so sind auch die Prinzipien widersinnig, aus denen sie abgeleitet werden.

Aus der Voraussetzung, daß die Einheiten alle, jede beliebige von jeder beliebigen, verschieden wären, ergeben sich mithin mit Notwendigkeit die bezeichneten Folgen, und andere von gleicher Art. Aber auch bei der anderen Annahme, daß die Einheiten in verschiedenen Zahlen verschieden, und nur die Einheiten in einer und derselben Zahl unter einander nicht verschieden wären, stößt man wieder auf Schwierigkeiten von nicht geringerer Art. In der Urzehn z. B. sind zehn Einheiten enthalten; nun ist aber die Zehnzahl ebensowohl aus diesen zusammengesetzt wie aus zwei Fünfen. Solche Zehnzahl aber ist nicht jede beliebige Zahl, und es sind nicht beliebige Fünfer, wie auch nicht beliebige Einheiten, aus denen sie besteht; die in dieser Zehnzahl enthaltenen Einheiten müßten also unter jener Voraussetzung notwendig unterschieden sein. Denn unterscheiden sie sich nicht, so würden sich auch die Fünfen, aus denen die Zehnzahl besteht, nicht unterscheiden. Sie unterscheiden sich aber: also unterscheiden sich auch die Einheiten in der Zehn. Sind sie aber verschieden, so fragt sich: gibt es dann keine anderen Fünfer außer diesen beiden, oder gibt es noch weitere? Gibt es keine weiteren, so haben wir baren Widersinn vor uns; gibt es aber welche: was ist das für eine Zehnzahl, die aus ihnen besteht? Denn es gibt doch in der Zehnzahl nicht neben ihr noch eine andere Zehnzahl. Aber weiter, auch die Vierzahl besteht notwendigerweise nicht aus beliebigen Zweizahlen. Denn die unbestimmte Zweizahl, wie sie sich ausdrücken, hat zwei Zweiheiten hervorgebracht, indem sie die bestimmte Zweizahl annahm, und wurde durch dieses Annehmen zur Erzeugerin der Doppeltheit. Und ferner: wie soll es zugehen, daß neben den zwei Einheiten die Zweiheit, und ebenso die Dreizahl neben den drei Einheiten noch etwas besonderes für sich sein soll? Es müßte doch eines am anderen teilhaben,

entweder wie ein Mensch von weißer Farbe neben dem Weiß und dem Menschen besteht — denn beides sind seine Attribute —, oder so, daß das eine den artbildenden Unterschied bezeichnet, wie am Menschen lebendes Wesen und zweibeiniges Wesen; oder endlich so, wie manches durch Berührung, anderes durch Mischung, wieder anderes durch räumliche Anordnung eines wird. Von allen diesen Verhältnissen hat bei den Einheiten, aus denen die Zweizahl und die Dreizahl besteht, keines einen Sinn. Vielmehr, so wenig wie zwei Menschen eine Einheit neben den beiden einzelnen ausmachen, so wenig können es auch zwei Einheiten; auch der Umstand, daß sie unzerlegbar sind, ist kein Grund, daß sie sich anders verhalten könnten. In Teile unzerlegbar sind auch die Punkte, und dennoch bildet eine Zweiheit von Punkten nicht noch etwas Besonderes neben den beiden einzelnen. Aber weiter darf man auch die Konsequenz nicht unbemerkt lassen, daß es vorhergehende Zweizahlen und abgeleitete Zweizahlen geben müßte, und daß es sich bei den anderen Zahlen ebenso verhalten würde. Denn die in der Vierzahl enthaltenen Zweizahlen mögen mit einander zugleich dasein; aber dann werden sie den in der Achtzahl enthaltenen vorausgehen, und wie die Zweiheit sie, so bringen sie die in der idealen Achtzahl enthaltenen Vierzahlen hervor. Also wenn die Ur-Zwei eine Idee ist, so werden auch die letzteren Ideen sein. Dieselbe Überlegung gilt aber auch für die Einheiten. Denn die Einheiten in der Ur-Zwei bringen die vier Einheiten in der Vierzahl hervor; so werden alle Einheiten zu Ideen, und die Idee wäre aus Ideen zusammengesetzt. Offenbar also würde auch das, dessen Ideen sie sein sollen, etwas Zusammengesetztes sein, und es wäre, wie wenn man sagen wollte, die lebenden Wesen seien aus lebenden Wesen zusammengesetzt, wenn es Ideen von ihnen gibt.

Überhaupt aber, die Einheiten als unter einander verschieden zu setzen, ist in jedem Sinne ein Unding und ein bloßes Hirngespinst; als Hirngespinst aber bezeichne ich, was man um eine Annahme durchzuführen willkürlich bei den Haaren heranzieht. Denn tatsächlich sehen wir, daß Einheit und Einheit sich weder der Quantität noch der Qualität nach unterscheiden. Die Zahl ist notwendig entweder gleich oder ungleich; das gilt für jede Zahl, am meisten aber für die unbenannte, aus reinen Einheiten bestehende; mithin, wenn die eine nicht größer oder kleiner ist als die andere, so sind sie beide gleich. Was aber gleich und überhaupt nicht verschieden ist, das gilt bei den Zahlen als identisch. Gälte das nicht, so würden auch die in der Urzehn enthaltenen Zweizahlen, die doch gleich sind, nicht ununter-

schieden sein. Denn welchen Grund würde der anführen können, der behauptete, sie seien ununterschieden? Ferner, wenn jedesmal eine Einheit und eine andere Einheit zwei macht, so würde eine Einheit aus den in der idealen Zweiheit enthaltenen und eine Einheit aus den in der idealen Dreiheit enthaltenen eine Zweiheit aus unterschiedenen Einheiten bilden, und dann ist die Frage, ob sie der Dreiheit vorausgeht oder aus ihr abgeleitet ist. Es scheint eher notwendig, daß sie das Vorausgehende sei; denn die eine der Einheiten ist mit der Dreizahl, die andere mit der Zweizahl zugleich vorhanden. Wir nun denken überhaupt so, daß eins und eins, ob es nun gleich oder ungleich sei, zwei macht, z. B. das Gute und das Schlechte, ein Pferd und ein Mensch; dagegen lassen es die Vertreter jener Ansicht nicht einmal von den reinen Einheiten gelten. Soll aber die Urdrei nicht eine größere Zahl sein als die Urzwei, so wäre das doch sehr verwunderlich. Ist sie aber die größere Zahl, so ist offenbar eine der Zweiheit gleiche Zahl in ihr enthalten, und diese wäre dann von der Urzwei nicht unterschieden. Das aber ist nicht möglich, wenn es eine erste und eine zweite Zahl gibt, und die Ideen könnten dann keine Zahlen sein. Denn eben darin haben sie nach unseren obigen Ausführungen ganz recht, daß sie fordern, die Einheiten müßten verschieden sein, wenn sie Ideen sein sollen. Denn die Idee ist eine. Sind aber die Einheiten nicht verschieden, so sind auch die Zweizahlen und die Dreizahlen nicht verschieden. Deshalb sind jene auch gezwungen zu sagen, wenn man in dieser Weise zähle: eins, zwei usw., so habe das nicht den Sinn, daß zu dem jedesmal Vorhandenen noch etwas hinzugefügt werde. Denn damit würde die Entstehung aus der unbestimmten Zweiheit fortfallen, und das Dasein von Ideen würde zur Unmöglichkeit. Es würde eine Idee in einer anderen Idee enthalten sein, und alle Ideen würden zu Teilen des Einen. Darum ist was sie sagen ganz richtig im Sinne ihrer Voraussetzung, aber sonst allerdings ist es völlig verkehrt. Sie setzen sich über viele Tatsachen hinweg; ja, sie müssen sich zu der Behauptung versteigen, schon eben dieses sei problematisch, ob wir, wenn wir zählen und sagen: eins, zwei, drei, dabei hinzufügend oder fortnehmend verfahren. In Wirklichkeit hat unser Verfahren beide Seiten, und es ist darum töricht, diesen Unterschied soweit emporzuschrauben, bis er zum Unterschied des Wesens und der Substanz wird.

Vor allem anderen gilt es festzulegen, was der Unterschied bei Zahlen, 8
und was er bei Einheiten bedeuten kann, wenn es überhaupt einen solchen Unterschied gibt. Der Unterschied müßte doch entweder der der Quantität

oder der Qualität sein; keines von beiden aber scheint denkbar. Sofern es sich um Zahlen handelt, müßte es ein Unterschied der Quantität sein. Wenn nun aber schon die Einheiten quantitativ verschieden wären, so würden auch Zahlen mit gleicher Anzahl von Einheiten verschiedene Zahlen sein. Und weiter bliebe es fraglich, ob die in der Reihe vorangehenden Zahlen die kleineren sind und die Zahlen wie sie nach einander kommen zunehmen, oder ob das Umgekehrte der Fall ist. Alles das hat doch keinen rechten Sinn. Daß sich die Einheiten aber qualitativ unterscheiden ist erst recht undenkbar; denn sie haben gar keine Eigenschaft, dergemäß solcher Unterschied bei ihnen stattfinden könnte. Jene Leute geben ja selber an, das Qualitative komme bei den Zahlen später als das Quantitative. Jenes könnte ihnen aber weiter auch von keinem ihrer Elemente, weder von dem Einen noch von der Zweiheit aus zufließen. Denn das Eine ist qualitätslos, die Zweiheit aber soll ja gerade Quantität bewirken; es gilt doch als ihre Natur, die Ursache zu sein, daß das Reale eine Vielheit bildet. Soll es sich aber damit irgendwie anders verhalten, so wäre das einzig Angemessene, man sagte es gleich zu Anfang und bestimmte genau, worin denn der Unterschied zwischen Einheiten bestehen soll; besonders aber müßte man auch aufzeigen, aus welchen Gründen denn jene Verschiedenheit notwendig angenommen werden muß. Tut man das nicht, so bleibt es fraglich, welcher Unterschied denn eigentlich gemeint ist.

Offenbar also ist es, wenn die Ideen Zahlen sind, weder denkbar, daß alle Zahlen unter einander Verbindungen eingehen können, noch daß jede Verbindung zwischen ihnen in jedem Sinne ausgeschlossen ist. Aber auch die Ansicht über die Zahlen, die man von anderer Seite her vernimmt, ist in keiner Weise haltbar, nämlich die Ansicht derjenigen, die zwar die Existenz der Ideen bestreiten und sie weder als solche noch in der Bedeutung von Idealzahlen anerkennen, dagegen am Dasein mathematischer Objekte festhalten, die Zahlen als den Ursprung aller Realität und die Ur-Eins als das Prinzip der Zahlen betrachten. Denn dann hat es keinen Sinn, daß zwar die Eins, wie sie meinen, der Ursprung der vielen Einse, aber nicht auch die Zweizahl der Ursprung der Zweizahlen, noch die Dreizahl der Ursprung der Dreizahlen sein soll. Denn in alledem ist das Verhältnis dasselbe. Wenn es sich mit der Zahl so verhält und man nur die Existenz der mathematischen Zahl anerkennt, dann kann die Eins nicht das Prinzip sein. Denn dann müßte die Eins in diesem Sinne genommen sich von den anderen Einheiten unterscheiden, und ist das der Fall, dann muß es auch eine Urzwei geben, die sich

von den Zweizahlen unterscheidet, und das Gleiche muß auch bei den anderen Zahlen der Reihe nach der Fall sein. Soll die Eins das Prinzip sein, so muß es sich vielmehr mit den Zahlen so verhalten, wie *Plato* die Sache auffaßte: es muß eine erste Zweizahl und eine erste Dreizahl geben und die Zahlen müssen außerstande sein, mit einander Verbindungen einzugehen. Macht man aber wiederum diese Annahme, so ergibt sich daraus die Menge widersinniger Konsequenzen, die wir oben nachgewiesen haben. Nun muß sich aber die Sache notwendig auf diese oder auf jene Weise verhalten; wenn also keines von beiden möglich ist, so erweist es sich auch als unmöglich, daß die Zahl überhaupt eine gesonderte Existenz für sich besitze.

Daraus geht nun auch das klar hervor, daß die dritte Annahme die am wenigsten annehmbare von allen ist, nämlich die Annahme, wonach die Idealzahl und die mathematische Zahl eine und dieselbe Zahl sei. Denn da stellen sich nur die Verkehrtheiten, die jenen beiden Theorien anhaften, zusammen ein. Bei dieser Annahme kann es sich erstens nicht um die mathematische Zahl handeln; man ist vielmehr gezwungen, um die Vorstellung aufrecht zu erhalten, die gewagtesten Hypothesen umständlich auszuspinnen. Und zweitens verstricken sich ihre Vertreter gleichwohl unabweisbar in alle die Konsequenzen, die sich ergeben, wenn man die Zahl als Ideen auffaßt.

Demgegenüber bietet die Annahme der *Pythagoreer* in einem Betracht allerdings geringere Schwierigkeiten als die bisher erörterten; auf der anderen Seite aber bietet sie dafür andere Schwierigkeiten, die ihr eigentümlich sind. Denn freilich, damit daß die Zahl nicht als etwas gesondert Existierendes betrachtet wird, werden viele Undenkbarkeiten beseitigt. Dagegen ist es völlig unmöglich, erstens, daß die Dinge selber aus Zahlen bestehen, und zweitens, daß diese Zahl die mathematische sein soll. Denn erstens ist es widersinnig, Größen anzunehmen, die ohne Teile sind. Gesetzt aber auch, diese Annahme wäre zulässig, so haben doch sicher die Einheiten keine Ausdehnung. Was soll es aber dann für einen Sinn haben, daß aus Unteilbarem sich ein Ausgedehntes zusammensetze? Nun aber ist doch die arithmetische Zahl aus unbenannten Einheiten gebildet. Sie aber erklären die Zahl für das real Vorhandene; wenigstens bringen sie die mathematischen Lehrsätze in solche Verbindung mit den Dingen, als beständen die Dinge aus diesen letzteren, den Zahlen.

Muß nun, wenn die Zahl zu den an sich seienden Wesen gehört, eine der bezeichneten Weisen bei ihnen statthaben, und ist keine dieser Weisen

denkbar, so ist offenbar die Natur der Zahl nicht eine derartige, wie diejenigen sie sich zurechtlegen, die die Zahl als etwas an und für sich Subsistierendes ansehen.

Aber weiter fragt sich: erzeugt sich jede Einheit aus dem Großen und dem Kleinen, so daß diese sich darin ausgeglichen haben, oder entsteht die eine aus dem Kleinen, die andere aus dem Großen? Ist das letztere der Fall, so besteht einerseits nicht jegliches aus allen Elementen, andererseits sind die Einheiten nicht ununterschieden. In der einen ist das Große, in der anderen das Kleine das Herrschende, und diese sind von Natur einander entgegengesetzt. Aber wie steht es weiter um die Einheiten in der idealen Dreiheit? Von diesen ist doch eine ungerade. Eben aus diesem Grunde vielleicht setzen jene Leute die ideale Einheit als die Mitte in dem Ungeraden. Besteht dagegen jede der beiden Einheiten aus den beiden Elementen, so daß diese sich ausgeglichen haben, wie soll dann die Zweiheit als einheitliches Gebilde aus dem Großen und dem Kleinen sich erzeugen? oder wodurch soll sie sich von der Einheit unterscheiden? Nun geht außerdem die Einheit der Zweiheit vorher; denn wird sie aufgehoben, so wird die Zweiheit mit aufgehoben. Also müßte sie die Idee einer Idee sein als vor der Idee seiend und müßte früher entstanden sein. Woraus denn wohl? Es war ja die unbestimmte Zweiheit vielmehr der Ursprung der Zweiheit.

Ferner aber muß die Zahl entweder unendlich oder endlich sein. Denn jene setzen die Zahl als ein Wesen für sich, und mithin kann sie unmöglich ohne eine dieser beiden Bestimmungen sein. Daß sie nun nicht als unendliche existieren kann, ist klar. Denn die unendliche Zahl ist weder gerade noch ungerade, die Entstehung der Zahlen ist aber immer eine Entstehung des Ungeraden oder des Geraden, des Ungeraden, wenn die Einheit zu der Geraden hinzutritt, des Geraden, wenn die mit zwei multiplizierte Einheit wieder mit der Zwei multipliziert wird, und die andere Art des Geraden, wenn die ungerade mit zwei multipliziert wird. Und außerdem: ist jede Idee die Idee von etwas, und sind die Zahlen Ideen, so muß auch die unendliche Zahl die Idee von etwas sein, sei es von etwas Sinnlichem oder von etwas anderem; und dennoch ist dies, der Annahme jener Leute nach ebenso unmöglich wie dem begrifflichen Zusammenhange nach; sie aber bringen so die Ideen in einer Ordnung unter. Ist die Zahl hingegen endlich, wo liegt die Grenze? Diese muß man doch angeben, und zwar nicht bloß als tatsächlich vorhanden, sondern auch den Grund muß man bezeichnen. Aber gesetzt, die Zahl reiche bis zur Zehn, wie manche lehren, so wird es zunächst mit den

Ideen schnell zu Ende gehen. Z. B. wenn die Drei die Idee des Menschen bedeutet, welche Zahl soll dann die Idee des Pferdes bedeuten? Es soll doch jede Zahl bis zur Zehn eine Idee bedeuten; es müßte also eine von diesen Zahlen sein, denn sie gelten als selbständige Wesen und Zahlen zugleich. Aber gleichwohl wird es nicht zulangen; schon der Arten des lebendigen Wesens gibt es dafür zu viele. Zugleich aber ist es klar, daß wenn so die Drei die Idee des Menschen bedeutet, so wird dasselbe von den anderen Dreiheiten auch gelten; denn die Ideen, die von den identischen Zahlen bedeutet werden, sind die gleichen; es wird also, wenn jede Drei eine Idee bedeutet, die Idee Mensch unzählige Male vorhanden sein; jedes menschliche Individuum würde die Idee des Menschen sein, und wenn das nicht, so wird es wenigstens unzählige Menschen geben. Und wenn die kleinere Zahl als Teil in der größeren enthalten ist, indem sie aus den zusammengefügten Einheiten besteht, die in derselben Zahl enthalten sind, so wird auch der Mensch als Teil im Pferde enthalten sein, falls der Mensch eine Zweiheit bedeutet und die Vierzahl selber die Idee von irgend etwas, etwa die Idee Pferd oder Weiß darstellt.

Überdies ist es ebenso widersinnig, daß es eine Idee der Zehnzahl geben soll, aber nicht eine Idee der Elfzahl oder der sich anschließenden Zahlen. Es existiert zwar und entsteht nach ihnen mancherlei, wovon es keine Ideen gibt: was aber ist nun der Grund, weshalb es nicht auch von diesen Dingen Ideen gibt? Die Ideen können doch nicht wohl den Grund dafür abgeben. Es hat aber auch sonst keinen Sinn, daß die Zahl nur bis zur Zehn für Ideen genommen wird; ist doch die Eins im höheren Sinne ein Seiendes und ist sie doch die Idee der Zehnzahl selber; und gleichwohl hat jenes als Einheit keine Entstehung, wohl aber die letztere. Man versucht eine Begründung damit, daß die Reihe der Zahlen bis zur Zehn eine in sich vollendete und abgeschlossene sei. Indessen läßt man wohl das Abgeleitete, wie den leeren Raum, die Proportion, das Ungerade, anderes derartige innerhalb der Zahlenreihe bis zur Zehn hervorgehen, rechnet aber das eine, wie Bewegung und Ruhe, Gutes und Schlechtes zu den Prinzipien, und daneben das andere zu den Zahlen. Infolgedessen wird die Eins zum Ungeraden. Denn wenn das Ungerade erst in der Drei gegeben wäre, wie könnte die Fünf ungerade sein? Und so sollen denn auch die Raumgrößen und alles derartige bis auf das bestimmte Quantum beschränkt sein, z. B. die ursprüngliche unteilbare Linie, sodann die Zweiheit, und so immer weiter, bis die Zehnzahl herauskommt.

Überdies, wenn die Zahl ein Sonderdasein hat, so dürfte es Schwierigkeiten machen, was das Vorangehende ist, die Eins oder die Drei und die Zwei. Sofern die Zahl zusammengesetzt ist, wäre das Vorangehende die Eins; sofern aber das Allgemeine und die Form das Vorangehende ist, wäre das Vorangehende die Zahl. Denn jede der beiden Einheiten ist ein Teil der Zahl als ihre Materie, die Zahl dagegen wäre die Form. Es ist damit ebenso, wie der rechte Winkel das Prius ist gegenüber dem spitzen Winkel, weil dieser seinem Begriffe nach durch jenen bestimmt wird; in anderem Sinne ist wieder der spitze Winkel das Prius, weil er vom rechten einen Teil ausmacht und dieser durch Teilung in den spitzen übergeht. Als Materie also ist der spitze Winkel, ist das Element, die Einheit das Prius; dagegen in der Bedeutung als Form und begriffliche Wesenheit ist es der rechte Winkel, das Ganze, das aus Materie und Stoff besteht. Näher der Form und dem begrifflichen Inhalt ist dieses Konkrete, das doch der Entstehung nach das Spätere ist. In welcher Bedeutung ist nun das Eins Prinzip? Man sagt uns, weil es nicht teilbar ist. Aber unteilbar ist ja auch das Allgemeine, das Einzelne und das Element, nur in anderem Sinne: jenes dem Begriffe, dieses der Zeit nach. In welcher von diesen beiden Bedeutungen also ist das Eins Prinzip? Denn wie oben dargelegt worden, es wird sowohl der rechte Winkel dem spitzen gegenüber, als auch dieser jenem gegenüber für das Vorangehende genommen, und jeder von beiden bildet eine Einheit. Jene nun setzen das Eins als Prinzip in beiden Bedeutungen, und das ist unmöglich. Denn die eine Bedeutung ist die der Form und des selbständigen Wesens, die andere die des Teils und der Materie, und diese beiden schließen sich aus. Beide Einheiten der Zwei sind in gewissem Sinne ein Eines; in Wahrheit sind sie es aber nur der Möglichkeit nach, sofern die Zahl ein Eines ist und nicht ein bloßes Aggregat bedeutet, sondern wie sie selber sagen eine andere Zahl auch aus anderen Einheiten besteht; der Wirklichkeit nach aber ist keine der beiden Einheiten in der Zwei ein Eines.

Der Grund des Irrtums, in den sie geraten, ist der, daß sie zugleich im Sinne der Mathematik und im Sinne der Allgemeinheit der Begriffe der Sache beizukommen gesucht haben. Sie haben deshalb von jener Betrachtung aus das Eine und das Prinzip als Punkt gedacht; denn die Einheit ist ein Punkt ohne Räumlichkeit. Und so haben sie ebenso wie gewisse andere das Seiende aus dem Kleinsten zusammengesetzt. Damit wird dann die Einheit zur Materie für die Zahlen, zugleich aber zum Prius für die Zwei; andererseits wird sie doch wieder zum Abgeleiteten, insofern die Zweiheit als ein

Ganzes, als Eines und als Form gefaßt wird. Von der anderen Betrachtung aus verstanden sie, indem sie das Allgemeine suchten, unter der Eins das, was von allen Zahlen ausgesagt wird, und setzten es auf diese Weise als Teil des Zahlbegriffs. Es ist aber unmöglich, daß dieses beides von einem und demselben Objekte gelte.

Sofern aber das Ur-Eins ausschließlich als raumlos gedacht werden darf — denn sein Unterschied von allem anderen besteht nur darin, daß es Prinzip ist —, die Zweiheit dagegen teilbar ist und die Einheit nicht, so würde die Einheit mit dem Ur-Eins die größere Ähnlichkeit haben als die Zwei. Wenn aber die Einheit die größere Ähnlichkeit hat, so würde auch die Ur-Eins in höherem Grade der Einheit gleichen als der Zweiheit, und mithin wäre jede der beiden Einheiten in der Zwei das Prius für die Zweiheit. Das aber gerade bestreiten sie, wenigstens lassen sie die Zweizahl zuerst entstehen. Und ferner, wenn die Ur-Zwei selber eine Einheit ist und die Ur-Drei auch, so machen sie zusammen wieder eine Zweizahl aus. Woraus also entsteht diese Zweizahl?

Man dürfte auch wohl fragen, da es in den Zahlen keine Kontinuität, 9
aber wohl eine Reihenfolge gibt, ob die Einheiten, zwischen denen es kein Mittleres gibt, wie die Einheiten, die in der Zweizahl oder der Dreizahl enthalten sind, in der Reihenfolge unmittelbar nach der Ur-Eins kommen oder nicht, sowie ob die Zweizahl in der Reihe voraufgeht, oder eine der beiden in ihr enthaltenen Einheiten.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich nun auch betreffs der aus der Zahl abgeleiteten Gattungen mathematischer Objekte, der Linie, der Fläche und des Körpers. Die Einen lassen sie aus den Arten des Großen und des Kleinen entstehen, so z. B. die Linien aus dem Langen und Kurzen, die Flächen aus dem Breiten und Schmalen, die Körper aus dem Hohen und Niedrigen; dies aber sind Arten des Großen und Kleinen. Dagegen das Prinzip im Sinne der Einheit bestimmt der eine unter den Denkern so, der andere anders. Dabei ergibt sich eine Unmenge von Unmöglichkeiten, von leeren Einbildungen, die aller gesunden Vernunft Hohn sprechen. Die Konsequenz wäre, daß diese Objekte von einander losgelöst werden, wenn nicht auch die Prinzipien mit einander verbunden bleiben und was breit und schmal ist, nicht auch lang und kurz ist; ist aber dies der Fall, so ist die Fläche auch Linie und der Körper auch Fläche. Und ferner, wie will man den Winkel, die Figuren und dergleichen erklären? Es ergeben sich hier ganz dieselben Konsequenzen wie bei den Zahlen. Denn was man angibt, das sind Attribute

der Größe, nicht Elemente, aus denen die Größe besteht, ebensowenig wie die Linie aus dem Geraden und Krummen oder der Körper aus dem Rauhen und dem Glatten besteht. Bei allem diesem erhebt sich gemeinsam die Frage, die die Arten der Gattung betrifft, wenn man das Allgemeine verselbständigt, ob die Idee des Tieres in dem Tier oder ob sie etwas von dem Tiere selber Verschiedenes ist. Die Sache würde gar keine Schwierigkeit machen, wenn das Allgemeine nicht als etwas für sich Seiendes aufgefaßt wird. Wird aber so, wie die Anhänger jener Theorie es tun, das Eins und die Zahlen selbständig einander gegenübergestellt, so ist es nicht leicht, wenn man von dem was unmöglich ist, sich des Ausdruckes bedienen darf, daß es nicht leicht sei. Denn wenn man in der Zweiheit und überhaupt in der Zahl die Eins denkt, denkt man dann die Idee der Eins selbst oder etwas anderes?

Die einen also lassen die Größen aus einer derartigen Materie entstehen, andere aus dem Punkte — der Punkt aber ist nach ihrer Ansicht nicht Einheit, sondern nur der Einheit verwandt —, und aus einer anderen Materie, die wieder der Vielheit verwandt, aber nicht die Vielheit selber ist. Diesen ergeben sich um nichts weniger dieselben Schwierigkeiten. Ist die Materie eine, so sind auch Linie, Fläche und Körper dasselbe; denn als aus demselben bestehend sind sie identisch und eines. Sind es dagegen mehrere Materien, und die Materie der Linie eine andere als die der Fläche und diese wieder eine andere als die des Körpers, so sind sie entweder mit einander verbunden oder nicht, und es ergeben sich auch hier wieder ebenso die gleichen Konsequenzen. Denn die Fläche wird entweder keine Linie an sich haben oder sie wird selber eine Linie sein.

Die Frage ferner, wie es möglich sein soll, daß aus der Eins und der Vielheit die Zahl entsteht, diese wird gar nicht in Angriff genommen. In welcher Weise sie aber auch sich darüber aussprechen, es ergeben sich immer dieselben Schwierigkeiten wie für diejenigen, die die Zahl aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit ableiten. Der eine nämlich läßt die Zahl entstehen aus dem, was als Allgemeines ausgesagt ist, und nicht aus irgend welcher Vielheit, der andere aus einer Vielheit, aber der ursprünglichen; denn die Zweiheit sei die ursprüngliche Vielheit. Es ist also eigentlich gar kein Unterschied zwischen den beiden Ansichten, und die gleichen Schwierigkeiten treten auch hier wieder auf, ob Mischung oder räumliche Lage, ob Durchdringung oder Hervorgehen oder sonst etwas derartiges vorliegt. Vor allem aber darf man fragen: wenn jede Einheit eine besondere ist,

woher stammt sie denn? Es ist doch wohl nicht jede die Ur-Eins; sie muß also wohl aus der Ur-Eins und der Vielheit oder aus einem Teile der Vielheit stammen. Die Einheit nun als eine Art der Vielheit zu bezeichnen ist unmöglich, da sie unteilbar ist; sie aus einem Teile der Vielheit zu erklären, bringt eine Menge anderer Schwierigkeiten mit sich. Denn jeder der Teile müßte notwendig unteilbar oder eine Vielheit, die Einheit aber müßte teilbar sein, und die Eins und die Vielheit könnten nicht die Elemente sein. Denn es entsteht doch nicht jede einzelne Einheit aus Vielheit und Einheit. Ferner tut der, der diese Ansicht vorbringt, nichts anderes, als daß er die Zahl wieder aus einer anderen Zahl ableitet; denn eine Vielheit von Unteilbaren heißt eben Zahl. Sodann muß man auch den Vertretern dieser Ansicht gegenüber die Frage aufwerfen, ob die Zahl unendlich ist, oder ob sie begrenzt ist. Denn man muß annehmen, daß es auch eine begrenzte Vielheit gewesen sein muß, aus der im Verein mit der Einheit die begrenzten Einheiten stammen. Es ist aber ein anderes, die Vielheit als Idee und eine begrenzte Vielheit. Welche Art von Vielheit ist also das Element, aus dem in Verbindung mit der Einheit die Zahl entstanden ist? Ganz dieselbe Frage könnte man auch wegen des Punktes und des Elementes aufwerfen, aus dem sie die Raumgrößen ableiten. Denn es handelt sich hier nicht bloß um diesen einen Punkt. Die anderen Punkte also, woher stammt jeder von ihnen? Doch wohl nicht aus irgend einer Strecke und dem Punkt als Idee? Vielmehr, auch die unteilbaren Teile können nicht Teile der Strecke sein, wie die Teile der Vielheit, aus denen die Einheiten stammen. Denn die Zahl besteht freilich aus Unteilbarem, die Raumgrößen aber nicht.

Alles dieses und anderes dergleichen beweist augenscheinlich die Unmöglichkeit der Annahme, daß die Zahl und die Raumgrößen abgesondert für sich bestehen könnten. Aber auch die Uneinigkeit, die zwischen den ersten unter den Denkern über die Zahlen herrscht, ist ein Zeichen, daß es die Unzulänglichkeit der Sache selbst ist, die die Verwirrung unter ihnen angestiftet hat. Die einen, die die mathematischen Objekte, und sie allein, neben den sinnlichen Dingen bestehen lassen, weil sie die Schwierigkeit und die Willkürlichkeit der Erfindung einsahen, die mit der Ideenlehre gegeben ist, wollten von der Idealzahl nichts wissen und hielten sich an die mathematische Zahl. Diejenigen dagegen, die den Ideen zugleich die Bedeutung von Zahlen beilegen wollten, aber nicht sahen, wie die mathematische Zahl, wenn man diese Prinzipien annimmt, neben der Idealzahl soll bestehen können, haben die Idealzahl und die mathematische Zahl dem wörtlichen

Ausdruck nach als identisch gesetzt, in Wirklichkeit die mathematische Zahl aus dem Wege geräumt. Denn die grundlegenden Vorstellungen, von denen sie ausgehen, sind eigentümlicher Art und haben mit Mathematik nichts zu schaffen. Der erste allerdings, der die Ideenlehre aufgestellt und die Ideen als Zahlen gefaßt hat, hat mit gesundem Sinne die Ideen und die mathematischen Objekte auseinandergehalten. Es ergibt sich daraus, daß sie alle in gewissem Maße die Wahrheit treffen, aber keiner völlig, und sie selber gestehen das zu, indem sie nicht alle sich in gleichem, sondern in entgegengesetztem Sinne aussprechen. Der Grund liegt in der Irrtümlichkeit ihrer Grundanschauungen und ihrer Prinzipien. Denn schwierig ist es nach dem Ausspruch des *Epicharm*, aus unrichtigen Vordersätzen richtige Folgerungen abzuleiten. Man hat kaum den Satz ausgesprochen, als sich auch schon zeigt, daß er nicht haltbar ist.

Damit hätten wir die Zahlenlehre genügend erörtert und durchgesprochen. Wer durch das Bisherige überzeugt worden ist, den würden wir durch weitere Erörterungen vielleicht noch fester überzeugen; wer aber jetzt noch nicht überzeugt worden ist, bei dem würde die Ausführung weiterer Gründe auch nichts ausrichten.

V. WIDERLEGUNG DES DUALISMUS

Was über die obersten Prinzipien und die letzten Gründe und Elemente von denjenigen gelehrt wird, die sich nur mit der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungswelt beschäftigen, haben wir zum Teil in unserer Naturphilosophie behandelt; zum Teil ist dafür in unserer gegenwärtigen Untersuchung nicht der geeignete Ort. Dagegen schließt es sich passend an unsere bisherigen Erörterungen an, wenn wir das ins Auge fassen, was diejenigen, die neben den sinnlich wahrnehmbaren Objekten noch andere anerkennen, darüber zu sagen wissen. Da es nun manche gibt, die als solche Wesenheiten die Ideen und die Zahlen bezeichnen und die Elemente derselben für die Prinzipien und Elemente des Seienden überhaupt halten, so wird zu betrachten sein erstens, was sie darüber sagen, und zweitens, wie sie es sagen. Von denjenigen, die die Zahlen allein und zwar die mathematischen als Prinzip setzen, wird später zu handeln sein. Dagegen werden sich dem, der die Eigentümlichkeit der Ideenlehre betrachtet, die in ihr liegenden Schwierigkeiten aufdrängen.

Man stellt die Ideen zugleich als Allgemeines hin und wiederum als gesondert für sich Bestehendes und ganz nach Analogie der Einzeldinge. Daß dies unmöglich ist, haben wir oben bei der Erörterung der Probleme nachgewiesen. Der Grund, weshalb sie, indem sie die Ideen als Allgemeines bezeichneten, diese beiden Bestimmungen an einem und demselben Gegenstande verknüpften, war der, daß sie diese Wesenheiten einerseits nicht mit den sinnlichen Objekten zusammenfallen ließen. Sie waren der Meinung, in der sinnlichen Erscheinungswelt sei das Einzelne in beständigem Flusse und da gebe es nichts was beharre, das Allgemeine daher bestehe daneben als etwas davon Verschiedenes. *Sokrates* war es, wie wir oben dargelegt haben, der durch sein Dringen auf begriffliche Bestimmung dazu die Anregung bot; doch war er weit davon entfernt, das Allgemeine dem Einzelnen gegenüber zu verselbständigen, und darin, daß er es nicht verselbständigte, hat er seine gesunde Einsicht bewiesen. Das zeigen die Tatsachen. Gewiß ist es unmöglich, Erkenntnis zu gewinnen ohne das Allgemeine; die Verselbständigung desselben aber ist der Grund der Fülle von

Schwierigkeiten, in die die Ideenlehre verwickelt. Indem man es andererseits für notwendig hielt, daß, wenn neben den sinnlichen, im Flusse befindlichen Wesen noch andere beständen, diese selbständig für sich sein müßten, wußte man doch keine solche anderen Wesen aufzuzeigen; man setzte also eben dieselben Wesen noch einmal, aber nun mit der Bestimmung der Allgemeinheit, und das Resultat war dies, daß diese Wesen mit der Bestimmung der Allgemeinheit und die Einzeldinge fast genau dieselben waren. Das ist eine Schwierigkeit, die mit dieser Ansicht an und für sich gegeben ist.

Ein Bedenken dagegen, das ebensowohl für die Bestreiter der Ideenlehre wie für ihre Vertreter vorhanden ist, und das wir vorher gleich im Anfang bei der Erörterung der Probleme berührt haben, wollen wir jetzt näher ins Auge fassen. Wenn man die Wesenheiten nicht verselbständigt und zwar in der Weise, wie man Einzeldinge auffaßt, so hebt man damit die Wesenheit, wie wir einmal zugeben wollen, überhaupt auf. Verselbständigt man dagegen die Wesenheiten, wie will man dann ihre Elemente und Prinzipien bestimmen? Sind diese letzteren Einzeldinge und nicht Allgemeines, so wird erstens die Anzahl der Wesen ebensogroß wie die der Elemente, und zweitens hören die Elemente auf, Gegenstände der Erkenntnis zu sein. Gesetzt z. B., die Silben in der Sprache seien selbständige Wesen und ihre Elemente Elemente dieser Wesen, so ergäbe sich, daß die Silbe BA nur ein einziges Mal existierte und ebenso jede einzelne Silbe; denn sie sollen doch kein Allgemeines sein und mit anderen einer und derselben Gattung angehören; es wäre also jede der Zahl nach nur eine, ein bestimmtes Dieses, und nicht ein für vieles darunter befaßtes Gleiches; — überdies setzen sie jedes was an und für sich ist als ein einiges Einzelwesen. Gilt das aber von den Silben, dann gilt es auch von den Bestandteilen der Silben. Es wird also auch nicht mehr als ein A geben, und derselbe Gesichtspunkt gilt dann für jeden der anderen Buchstaben, wie auch für jede der anderen Silben, die jede nur einmal und nicht immer wieder als eine andere existieren können. Ist dem aber so, so gibt es auch nicht neben den Elementen noch andere Wesen, sondern es gibt bloß die Elemente. Dann sind aber weiter die Elemente auch nicht erkennbar; denn sie sind nichts Allgemeines, das Erkennen aber hat zum Gegenstande das Allgemeine. Das sieht man am Beweis und an der Definition. Denn der Schluß: dieses Dreieck hier ist gleich 2 Rechten, kommt nicht zustande, wenn nicht jedes Dreieck gleich 2 Rechten ist, und ebensowenig der Schluß: dieser Mensch hier ist ein lebendes Wesen, wenn nicht jeder Mensch ein lebendes Wesen ist.

Gilt dagegen die andere Annahme und sind die Prinzipien allgemein, oder sind auch die aus ihnen abgeleiteten Wesenheiten allgemein, so wird was keine selbständige Wesenheit ist zum Prius der selbständigen Wesenheiten gemacht. Denn das Allgemeine ist keine selbständige Wesenheit, das Element aber und das Prinzip sollten allgemein sein; das Element und das Prinzip aber ist das Prius dessen, wofür es Prinzip und Element ist.

Alle diese Konsequenzen ergeben sich in strenger Folge, wenn man die Ideen aus Elementen ableitet und wenn man annimmt, daß neben den Wesenheiten und den Ideen, die der gleichen Art angehören, noch ein Einheitliches existiere, das gesondert für sich bestehe. Wenn aber nichts hindert, daß es wie bei den Elementen des Sprachlautes wohl viele A und B gibt, ohne daß doch neben dieser Vielheit noch ein A und B als Idee existiert, so wird es eben deswegen eine Unendlichkeit von gleichen Silben geben.

Daß aber alles Erkennen Erkennen des Allgemeinen ist und daß deshalb auch die Prinzipien der Dinge allgemein sein müssen, ohne doch für sich abgesonderte Wesenheiten zu sein, das bezeichnet die größte Schwierigkeit, die den aufgestellten Behauptungen entgegensteht. Indessen, wenn der Satz in gewisser Beziehung wahr ist, so ist er wieder in anderer Beziehung nicht wahr. Denn die Erkenntnis wie auch das Erkennen hat eine doppelte Bedeutung; teils ist es potentiell, teils aktuell. Die Potentialität im Sinne der Materie, die allgemein und unbestimmt ist, hat zum Gegenstande das Allgemeine und Unbestimmte; die Aktualität dagegen ist bestimmt und hat zum Gegenstande das Bestimmte; sie ist dieses Einzelne und hat zum Gegenstande dieses Einzelne. Nur beiläufig nimmt die Sehkraft auch die Farbe als Allgemeines wahr, sofern diese bestimmte Farbe, die sie wahrnimmt, Farbe überhaupt ist. Ebenso was der Grammatiker betrachtet, dieses A hier, ist zugleich ein A überhaupt. Müssen die Prinzipien allgemein sein, so muß auch das aus ihnen Abgeleitete allgemein sein, wie es bei den Beweisen der Fall ist. Ist dem aber so, so ist die Folge, daß es überhaupt nichts gesondert Existierendes und keine selbständige Wesenheit gäbe. Aber eben damit stellt sich offenbar heraus, daß das Erkennen wohl in dem einen Sinne ein Erkennen des Allgemeinen ist, in dem anderen Sinne es aber nicht ist.

So viel über diese Art von Wesen. Nun gilt aber ebenso wie für die Welt XIV, 1
der sinnlichen Dinge auch für diejenigen Objekte, denen keine Bewegung zukommt, daß man ganz allgemein die Prinzipien, aus denen sie stammen, dualistisch nach Gegensätzen geschieden auffaßt. Indessen, wenn es aus-

geschlossen ist, daß es über dem Prinzip des Alls noch ein höheres Prinzip gebe, so ist damit auch ausgeschlossen, daß ein Prinzip auch dann noch Prinzip sei, wenn ein Verschiedenes sich gegenüber zu haben zu seinem Begriffe gehört. So wenn jemand sagen wollte, das Weiße sei Prinzip, nicht sofern es anderem gegenüber ein anderes, sondern sofern es weiß ist; freilich hafte es an einem Substrat, und weiß sei es als anderem gegenüberstehend: dann wäre eben jenes Substrat dem Weißen gegenüber das Höhere. Richtig ist, daß wo Entstehung stattfindet, jegliches aus Entgegengesetztem entsteht, also in der Weise, daß für die Gegensätze ein Substrat gegeben ist. Daß das Substrat als das Höhere darüber steht, muß also am meisten da der Fall sein, wo ein gegensätzliches Verhältnis vorliegt; sind aber alle Gegensätze immer an einem Substrat, so hat nichts, was Glied eines Gegensatzes ist, ein Sonderdasein für sich. Dagegen, was ein selbständiges Wesen für sich ist, das hat keinen Gegensatz sich gegenüber; das leuchtet von selber ein, und begriffliche Überlegung kann es nur bestätigen. *Mithin kann nichts, was in einem gegensätzlichen Verhältnis steht, in eigentlichem Sinne Prinzip des Alls sein; das Prinzip muß anderswo gesucht werden.*

Die Denker nun, von denen vorhin die Rede war, fassen das eine Glied des Gegensatzes als Materie, teils so, daß sie dem Einen, dem Gleichen, das Ungleiche als das die Natur der Vielheit Bezeichnende, teils indem sie dem Einen die Vielheit selber als Materie gegenüberstellen. Nach den einen erzeugen sich die Zahlen aus der Zwiespaltigkeit des Ungleichen, des Groß-und-Kleinen, nach den anderen aus der Vielheit, nach beiden aber auf Grund der Einheit als des selbständigen Wesens. Denn auch wer als die Elemente das Ungleiche und die Eins bezeichnet, das Ungleiche aber als die Zweiheit von Groß und Klein versteht, setzt das Ungleiche und das Groß-und-Kleine als wesentlich Eines, und gibt nur nicht die Bestimmung, daß beide wohl dem Begriffe nach, aber nicht der Zahl nach eine Einheit bedeuten.

Indessen, auch die Art, wie sie die Prinzipien, die sie Elemente nennen, bezeichnen, kann man nicht als zutreffend gelten lassen. Die einen setzen das Große und Kleine in Verbindung mit der Eins als die drei Elemente der Zahlen, jene beiden als die Materie, die Eins als die Form; die anderen nennen dafür das Viel und Wenig, weil das Große und Kleine eher geeignet sei, bloß die Natur der Raumgröße zu bezeichnen; die dritten halten etwas über diesen Liegendes, was noch mehr allgemein ist, nämlich das Umfassende

und das Umfaßte für die bessere Bezeichnung. Ob man das eine oder das andere vorzieht, macht fast gar keinen Unterschied in bezug auf einige der sich ergebenden Konsequenzen, sondern nur in bezug auf die begrifflichen Schwierigkeiten; vor diesen aber hat man darum so große Scheu, weil man selber seine Beweisgänge in streng begrifflicher Weise vorbringt. Nur daß genau aus demselben begrifflichen Grunde, aus welchem das Umfassende und Umfaßte und nicht das Große und Kleine die Prinzipien vorstellen sollen, auch die Zahl der Zweiheit gegenüber das Höhere sein müßte, was als das Frühere aus den Elementen hervorgeht. Denn beide Male haben wir es mit dem zu tun, was in höherem Grade ein Allgemeines ist. Sie aber tragen diesem Gesichtspunkte wohl in jenem Falle Rechnung, in diesem aber nicht.

Wir kommen nun zu denen, die der Eins als Gegensatz das Andere und das Verschiedene gegenüberstellen, und zu denen, die als den Gegensatz zu dem Einen die Vielheit bezeichnen. Besteht, wie es ihre Ansicht ist, das was ist, aus Gegensätzen, und steht der Eins entweder nichts, oder wenn es doch etwas sein soll, die Vielheit gegenüber, das Ungleiche aber dem Gleichen, das Anderssein dem Identischen und das Verschiedensein dem Esselbstsein: so haben diejenigen noch am meisten guten Grund für sich, die den Gegensatz aus der Eins und der Vielheit bestehen lassen; freilich, völlig befriedigen kann auch das nicht. Denn dann hieße Eins soviel wie wenig, weil den Gegensatz zur Vielheit die Wenigkeit und zum Viel das Wenig bildet.

Nun bedeutet aber Eins offenbar das Maß, und setzt ein Substrat voraus, und zwar bei jeglichem Gegenstande ein anderes, so bei den Tönen den Viertelton, bei der Ausdehnung die Spanne oder den Fuß oder sonst etwas dergleichen, beim Rhythmus den Versfuß oder die Silbe, und ebenso für die Schwere ein bestimmtes Gewicht, überhaupt für jegliches etwas, was von derselben Art ist wie das Gemessene, für das Qualitative ein Qualitatives, für das Quantitative ein Quantitatives; — das Maß selber aber ist, was unteilbar ist, teils seinem Begriffe nach, teils für die Wahrnehmung, und damit ist gegeben, daß die Eins nicht für eine für sich bestehende Wesenheit genommen wird. Und das hat auch seinen guten Sinn. Denn die Eins bedeutet, daß etwas als Maß einer Vielheit dient, die Zahl aber, daß das Gemessene eine Vielheit bildet und das Maß mehrfach wiederholt ist. Deshalb ist auch nach gesundem Urteil die Eins gar keine Zahl. Denn das Maß ist nicht eine Vielheit von Maßen, sondern die Eins ist wie das Maß Prinzip. Das Maß muß immer etwas sein, was identisch ist für alle unter einer Gesamtheit Be-

faßten; z. B. sind Pferde zu zählen, so ist das Maß ein Pferd, und sind Menschen zu zählen, so ist das Maß ein Mensch. Ist Mensch, Pferd und Gott zu zählen, so wird das Maß etwa Lebewesen heißen, und die Zahl gibt dann an, wieviel lebende Wesen da sind. Handelt es sich aber um Mensch, weiß und beweglich, so ist dies zum Gezähltwerden am wenigsten geeignet, weil es sich hier um lauter Prädikate desselben Gegenstandes handelt, der der Zahl nach nur einer ist; doch mag die Zahl in diesem Falle immerhin die Zahl von Gattungen oder sonst von irgend einem allgemeinen Prädikate bedeuten.

Die Theorie derjenigen dagegen, die als Prinzip das Ungleiche, ein begrifflich Eines, oder das Groß-und-Kleine, die unbestimmte Zweiheit, setzen, entfernt sich doch allzuweit von dem, was annehmbar und denkbar ist. Denn das sind Attribute und Bestimmungen eher als Substrate für Zahlen und Raumgrößen, das Viel-und-Wenig für die Zahl, das Groß-und-Kleine für die Raumgröße; ganz ebenso wie gerade und ungerade, glatt und rauh, gerade und krumm. Zu dieser Verwechslung kommt noch das andere, daß groß und klein und alles dergleichen notwendig etwas Relatives ist. Das Relative aber hat unter allem den geringsten Anspruch darauf, unter die Kategorie der Dinge für sich oder der selbständigen Wesen gerechnet zu werden; es ist selbst der Qualität und der Quantität gegenüber das Spätere, Abgeleitete. Das Relative ist, wie wir dargelegt haben, ein Attribut der Quantität, nicht ihre Materie; bedarf doch das Relative ebenso in seiner allgemeinen Bedeutung wie in seinen Teilen und Arten eines anderen, was ihm zugrunde liegt. Denn nichts ist an sich groß oder klein, viel oder wenig, überhaupt relativ, sondern immer nur im Verhältnis zu anderem. Daß das Relative am weitesten davon entfernt ist, ein selbständiges Wesen und ein Gegenstand für sich zu sein, zeigt sich auch darin, daß bei ihm allein weder von Entstehung, noch von Untergang, noch von Bewegung die Rede ist, wie es beim Quantum Zunahme und Abnahme, bei der Qualität Veränderung, beim Raume Ortsbewegung, bei den selbständigen Wesen Entstehen und Vergehen schlechthin gibt. Nicht so beim Relativen. Denn ohne selbst irgendwie in Bewegung zu geraten, wird etwas der Quantität nach das eine Mal größer, das andere Mal kleiner oder gleich, je nachdem das andere Glied der Relation sich verändert. Was aber Materie von etwas sein soll, das muß demselben potentiell gleichartig sein, also auch die Materie der selbständigen Wesenheit; das Relative aber ist weder potentiell noch aktuell selbständige Wesenheit. Es ist also ungereimt, ja ganz unmöglich, das, was

nie etwas Selbständiges ist, als Element und Prius der selbständigen Wesenheit zu setzen; denn dieser gegenüber sind alle Kategorien Abgeleitetes. Außerdem, während die Elemente nicht als Prädikate zu dem stehen, dessen Elemente sie sind, sind viel und wenig getrennt oder auch zugleich Prädikate der Zahl, und lang und kurz Prädikate der Linie, und eine Fläche ist breit oder schmal. Gibt es nun eine Vielheit, die immer das Prädikat wenig hat, wie die Zweizahl, — denn wenn Zwei viel wäre, würde Eins wenig sein, — so gibt es auch eine, die viel schlechthin ist, etwa wie Zehn viel ist, wenn es keine Zahl gibt, die mehr ist, oder Zehntausend. Was soll es aber dann heißen, daß die Zahl aus dem Wenig und Viel entsteht? Man müßte doch danach von jeder Zahl entweder beides aussagen oder keines von beiden; es wird aber in Wirklichkeit nur das eine ausgesagt.

Man muß sich aber weiter ernstlich auch die Frage vorlegen: ist es denn 2
überhaupt denkbar, daß das, was ewig ist, aus Elementen besteht? Wäre dem so, dann müßte es doch eine Materie haben; denn alles was aus Elementen besteht ist ein Zusammengesetztes. Gilt nun notwendig von allem, gleichviel ob es ewig oder ob es entstanden ist, daß es aus dem, woraus es besteht, auch entsteht, und entsteht alles Gewordene aus Potentiellem, — denn aus anderem als aus Potentiellem könnte es ebensowenig entstehen als bestehen; — gilt ferner von dem Potentiellen, daß beides möglich ist, ebensowohl, daß es aktuell, wie daß es nicht aktuell werde: so ergibt sich für die Zahl ebenso wie für jedes andere was eine Materie hat, mag es auch noch so sehr ein Ewiges sein, daß es ebensogut auch möglich ist, daß sie nicht sei, gerade so, wie es von dem gilt, was nur einen Tag und von dem, was beliebig viele Jahre existiert. Und ist dem so, dann gilt es auch für das, was eine noch so lange Zeit besteht, ja eine Zeit, die ohne Grenzen ist. Mithin wäre die Zahl nicht ewig, wenn doch, wie sich an anderer Stelle aus unserer Untersuchung ergeben hat, das was möglicherweise auch nicht sein kann, nichts Ewiges ist. Ist nun der eben dargelegte Satz von allgemeiner Wahrheit, daß keinerlei Wesen ewig ist, das nicht Aktualität besäße, und sind die Elemente der Wesen ihre Materie, so folgt daraus, daß es für kein Wesen, das ewig ist, Elemente gibt, die seine Bestandteile bildeten.

Nun machen zwar manche die unbestimmte Zweiheit zum einen, die Einheit zum anderen Element, weisen aber mit Unwillen die Versuchung ab, das Ungleiche als Element zu setzen: wohl begreiflich; denn in der Tat würden sich daraus widersinnige Konsequenzen ergeben. Aber es bleiben ihnen dadurch doch bloß diejenigen Schwierigkeiten erspart, die sich notwendig

dann einstellen, wenn man das Ungleiche und Relative zum Element macht. Die anderen Schwierigkeiten dagegen, die von dieser Annahme unabhängig sind, müssen sich notwendig auch ihnen entgegenstellen, und das gleichviel, ob sie aus diesen Elementen die Idealzahl oder ob sie daraus die mathematische Zahl hervorgehen lassen.

Der Gründe, weshalb man zu dieser Erklärungsweise seine Zuflucht genommen hat, gibt es viele; der wirksamste aber war ein altehrwürdiges Inventarstück von Bedenken. Man meinte nämlich, alles was ist würde zu Einem, dem Eins an sich selber, werden, wenn man nicht einen Ausweg fände und dem Ausspruch des *Parmenides* dreist entgegenträte: „Nimmer erweisen wirst du den Satz, daß sei, was da nicht ist"; ganz im Gegenteil müsse man notwendig zeigen, daß das Nichtseiende sei; so würde sich das Seiende, sofern es eine Vielheit bildet, aus dem Seienden und einem anderen wohl erklären lassen. Indessen zunächst, wenn doch das Sein mehrere Bedeutungen hat, — es bedeutet nämlich das eine Mal selbständige Existenz, dann wieder Qualität, Quantität und so die anderen Kategorien hindurch, — in welchem Sinne wird das Eins genommen, wenn es heißt, daß, wenn das Nichtseiende kein Sein hat, alles Seiende Eines wird? Soll es von dem selbständig Existierenden oder von seinen Attributen und den anderen Bestimmungen ebenso gelten, oder wird alles zu Einem, sowohl dies Einzelding wie die Qualität und die Quantität und alles andere was irgendwie die Bedeutung des Seienden hat? Das wäre doch ungereimt, ja völlig unmöglich, daß eine besondere Seinsart den Grund dafür abgeben soll, daß das Seiende jetzt ein Einzelding, dann eine Qualität, dann wieder eine Quantität, dann ein Ort sei. Sodann, was ist das für ein Nichtseiendes und was für ein Seiendes, aus dem die Dinge stammen? Denn auch das Nichtsein hat viele Bedeutungen, ebenso wie das Sein ja auch. Jetzt heißt es Nicht-Mensch, also nicht dieses bestimmte Wesen, dann wieder nicht-gerade, also nicht von dieser Beschaffenheit, dann nicht-drei-Ellen-lang, also nicht von dieser Größe. Also was ist mit dem Sein, was mit dem Nichtsein gemeint, woraus die Vielheit der Dinge stammen soll? Man erklärt: das Nichtseiende, das bedeute den Irrtum, und meint, diese Seinsart sei das Nichtseiende, aus dem in Verbindung mit dem Seienden die Vielheit der Dinge stamme. Im Zusammenhang damit hat man denn auch wohl ausgeführt: man müsse ja wohl etwas was falsch ist als Annahme setzen; so mache es der Geometer, wenn er annimmt, es sei etwas einen Fuß lang, was doch nicht einen Fuß lang ist. Diese Deutung ist indessen völlig ausgeschlossen. Auch der Geometer macht

keine solchen Annahmen; denn das, was er tatsächlich zeichnet, kommt für den Schluß, den er zieht, gar nicht in Betracht. Und andererseits stammt ebensowenig das Entstehen wie das Vergehen der Dinge aus dem Nichtseienden in dieser Bedeutung. Sondern man spricht vom Nichtseienden erstens in ebensovielen verschiedenen Bedeutungen, wie es verschiedene Kategorien gibt; man versteht das Nichtsein zweitens im Sinne des Irrtums und drittens im Sinne des bloß Potentiellen. Das Nichtsein im letzteren Sinne ist das, woraus die Entstehung der Dinge abzuleiten ist. Ein Mensch also entsteht aus dem, was noch nicht Mensch ist, was aber ein Mensch werden kann, und das Weiße aus dem, was noch nicht weiß ist, aber weiß werden kann, und das ganz gleich, ob nun das, was entsteht, ein Einiges ist oder eine Vielheit.

Bei der Frage, wie das Seiende eine Vielheit darstellt, nimmt man augenscheinlich das Seiende im Sinne des selbständig Subsistierenden; denn was man als das Hervorgebrachte bezeichnet, das sind Zahlen, Linien und Körper. Es hat also keinen Sinn, bei der Frage, wie das Seiende eine Vielheit ist, nur an das selbständige Ding zu denken und nicht auch an die Qualitäten und Quantitäten. Denn die unbestimmte Zweiheit und das Groß-und-Kleine gibt doch nicht den Grund ab, weshalb es zwei weiße Dinge oder viele Farben, Geschmacksqualitäten oder Figuren gibt; das hieße doch, daß auch solches wie das eben Bezeichnete Zahlen und Einheiten bedeutete. Vielmehr, man hätte nur näher heranzutreten gebraucht, so hätte man den Grund für die Vielheit auch jener Einzeldinge wohl gesehen; denn der Grund ist für alles von derselben oder doch von verwandter Art. Dieser falsche Gesichtspunkt bildet die Ursache auch dafür, daß sie bei der Frage nach dem was als das dem Seienden und dem Einen Entgegengesetzte in Verbindung mit diesen das Prinzip der Dinge bildet, etwas zugrunde legten, was sie als das Relative, das Ungleiche faßten; also etwas, was zu jenem weder in konträrem noch in kontradiktorischem Gegensatze steht, sondern ganz ebenso wie die Substanz und das Attribut eine besondere Seinsart darstellt. Man hätte dann hübsch auch die Frage stellen sollen, in welcher Weise denn das Relative selbst Vieles und nicht bloß Eines ist; in Wirklichkeit aber behandelt man wohl die Frage, in welcher Weise es viele Einheiten neben der ursprünglichen Eins geben kann, aber nicht in welcher Weise vieles Ungleiche neben dem ursprünglichen Ungleichen besteht. Gleichwohl machen sie in ihren Ausführungen beständigen Gebrauch von Groß und Klein, Viel und Wenig, woraus die Zahlen, Lang und Kurz, woraus die Linie, Breit und

Schmal, woraus die Fläche, Hoch und Tief, woraus die Körper bestehen sollen. Ja, sie nennen noch weitere Arten des Relativen. Was soll denn nun für diese der Grund sein, daß sie als solche Vielheit vorkommen?

Es bleibt also nur, daß man es macht wie wir, und jegliches aus dem ableitet, was für dasselbe das Potentielle bedeutet. Der Urheber jener Ansicht aber gab auf die Frage, was dieses nur der Potenz nach, aber nicht an sich als Einzelnes und Selbständiges existierende Wesen sei, noch die weitere Antwort, es sei das Relative; er hätte ebensogut sagen können: das Qualitative, das ja ebenso weder potentiell das Eine oder das Seiende, noch die Negation des Einen und des Seienden, sondern eine der Formen des Seienden ist. Und noch viel mehr hätte er, wie gesagt, das Potentielle zugrunde legen müssen, wenn die Frage war, wie das Seiende eine Vielheit ausmacht; er hätte sich nicht auf das einer einzelnen Kategorie Angehörende beschränken dürfen, um zu zeigen, wie es viele selbständige Wesen oder viele Beschaffenheiten geben könne, sondern er hätte untersuchen müssen, wie das Seiende überhaupt eine Vielheit bilden kann. Denn das Seiende ist doch nur zum Teil selbständig Existierendes; anderes ist Attribut, und wieder anderes ist Relatives.

Betreffs der anderen Kategorien nun gibt es wohl noch ein anderes, wobei man stehen bleiben kann, um zu erklären, wie sie eine Vielheit bilden. Weil sie nämlich nicht selbständig bestehen, so könnte der Grund für die Vielheit von Qualitativem und Quantitativem darin liegen, daß ihr Substrat eine Vielheit wird und ist. Indessen, für jede besondere Art müßte es auch so eine besondere Materie geben; nur ist es ausgeschlossen, daß sie etwas von den selbständigen Wesen abgesondert für sich Bestehendes wäre. Dagegen betreffs der Einzelwesen hat es seine Schwierigkeit, wie das Einzelwesen eine Vielheit bilden soll, falls es nicht einerseits das Einzelwesen und andererseits ein potentielles Sein derselben Art gibt. Die Schwierigkeit also liegt vielmehr in der Frage, wie es eine Vielheit von aktuellen selbständigen Wesen und nicht bloß eines gibt.

Wenn nun aber Einzelwesen nicht dasselbe bedeutet wie Quantitatives, so sagt man uns nicht, wie und weshalb das Seiende, sondern wie das Quantitative eine Vielheit bildet. Denn jede Zahl bedeutet ein Quantum, und die Eins, wenn sie nicht als Maß dient, bedeutet das im Sinne der Quantität Unteilbare. Ist aber das Quantitative etwas anderes als das selbständige Einzelwesen, so ist die Herkunft der Einzelwesen und die Vielheit derselben nicht erklärt; und soll es gar dasselbe sein, so zieht

man sich mit der ganzen Theorie eine Menge von Einreden auf den Hals.

Es ist aber noch eine weitere Erwägung, auch betreffs der Zahlen, die einen Aufenthalt veranlaßt: auf welchem Wege kann man eigentlich die Überzeugung von ihrer Existenz gewinnen? Dem Anhänger der Ideenlehre stellen sie etwas wie einen Grund für das wahrhaft Seiende dar, wenn jede der Zahlen eine Idee, die Idee aber auf irgend welche Weise den Grund des Daseins für das andere bedeutet. Das nun mag ihnen einmal als Voraussetzung zugegeben werden. Denjenigen aber, der diese Auffassung nicht zu teilen vermag, weil er die mit der Ideenlehre verbundenen Schwierigkeiten durchschaut, und der deshalb eine selbständige Existenz der Zahlen leugnet, dafür aber die mathematische Zahl gelten läßt: — wie will man diesen überzeugen, daß eine solche Zahl existiert, und welchen Gewinn bringt sie für das Verständnis der anderen Dinge? Der Vertreter der Ansicht, daß die Zahl existiere, faßt sie ja gar nicht als Zahl von irgend etwas, sondern als ein selbständig für sich bestehendes Wesen, und man sieht auch nicht, wie sie von irgend etwas die Ursache sein kann; denn alle Sätze der Zahlenlehre behalten, wie wir oben nachgewiesen haben, ihre volle Gültigkeit auch dann, wenn sie sich auf die sinnlichen Gegenstände beziehen.

Die Vertreter der Ideenlehre nun, die zugleich annehmen, daß die Ideen Zahlen seien, machen wenigstens den Versuch, wenn neben der Vielheit das Eine, die Gattung, als selbständig herausgesetzt wird, nachzuweisen, auf welche Weise und aus welchem Grunde jegliche solche Einheit existiert. Indessen, da eine solche Annahme weder notwendig noch auch nur denkbar ist, so reichen diese Gründe nicht aus, um deshalb der Zahl eine gesonderte Existenz zuzuschreiben. Die *Pythagoreer* dagegen, weil sie bemerkten, daß viele Attribute der Zahlen an den sinnlichen Dingen haften, bezeichneten wohl das Seiende als Zahl, doch nicht in dem Sinne, daß sie sie als etwas von den Dingen gesondert Bestehendes betrachtet hätten, sondern sie ließen vielmehr die Dinge selber geradezu aus Zahlen bestehen. Aus welchem Grunde aber? Nun, weil die Attribute der Zahlen in der Harmonie der Töne, in den Bewegungen der Himmelskörper und in vielen anderen Erscheinungen wiederkehren. Diese Art von Begründung ist allerdings für diejenigen, die nur der Zahl im Sinne der Mathematik Realität zuschreiben, vermöge ihrer Voraussetzungen unbrauchbar; darum beruft man sich hier darauf, daß es im anderen Falle keine Wissenschaft von diesen Gegenständen würde geben können. Wir dagegen behaupten, diese Wissenschaft besteht ganz wohl auch

so, nämlich in dem früher von uns dargelegten Sinne. Und in der Tat, daß die mathematischen Objekte nichts Abgesondertes für sich sind, ist ganz evident. Denn beständen sie wirklich so abgesondert für sich, so würden uns nicht ihre Attribute in den realen Dingen begegnen.

Die *Pythagoreer* nun unterliegen in dieser Beziehung allerdings keinem Vorwurf, aber wohl in anderer Beziehung. Denn wenn sie die natürlichen Dinge aus Zahlen bestehen lassen, also das was leicht und schwer ist aus solchem ableiten, was weder Leichtigkeit noch Gewicht besitzt, so scheint es, sie reden von einem anderen Himmel und von anderen Dingen und nicht von dieser sinnlichen Welt. Diejenigen aber, die die abgesonderte Existenz annehmen, schreiben den Zahlen Existenz, und zwar abgesonderte Existenz, deshalb zu, weil die Axiome keine Geltung für die sinnlichen Dinge haben könnten, diese Axiome aber so wie man sie hinstellt wahr sind und der Vernunft einleuchten. Und ganz dasselbe gelte von den Raumgrößen im Sinne der Mathematik. Offenbar nun veranlaßt der Gegensatz in der Auffassung auch einen Gegensatz in den Konsequenzen, und den Vertretern dieser Ansicht liegt es ob, die eben dargelegte Schwierigkeit zu lösen und zu zeigen, wie es kommt, daß, während die mathematischen Objekte nirgends in den sinnlichen Dingen vorhanden sind, dennoch ihre Attribute in den sinnlichen Dingen wiederkehren.

Manche schließen, weil der Punkt von der Linie, die Linie ebenso von der Fläche und diese vom Körper die Grenze und das äußerste Ende bildet, so müßte diesen Gebilden auch notwendig Existenz zukommen. Indessen, auch bei diesem Schlusse gilt es zu prüfen, ob seine Bündigkeit nicht zu wünschen übrig läßt. Das äußerste Ende ist doch kein selbständig Seiendes, sondern alles das ist vielmehr bloße Grenze, wie ja jedes Schreiten und überhaupt jede Bewegung einmal an eine Grenze gelangt. Dies müßte demnach alles bestimmtes Einzelwesen und selbständig Seiendes bedeuten; das aber ist ungereimt. Und gesetzt selbst, sie existierten wirklich, so müßten sie sämtlich zu den sinnlichen Dingen gehören; denn mit Bezug auf diese ist doch der Schluß gezogen worden. Warum sollten sie nun auf einmal abgesondert für sich existieren?

Aber weiter, wer nicht geneigt ist, sich allzuleicht zufrieden zu geben, wird betreffs der Zahl überhaupt und der mathematischen Objekte auch diesen Umstand in Betracht ziehen, daß zwischen den verschiedenen Stufen, dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden, hier schlechterdings kein Zusammenhang besteht. Angenommen, der Zahl komme keine Existenz zu,

so werden doch nichtsdestoweniger für die, die nur den mathematischen Objekten eine Existenz zugestehen, die Raumgrößen existieren, und wenn auch diese keine Existenz haben, so wird doch immer noch die Seele und werden die sinnlichen Dinge fortbestehen. Die Welt aber macht mit ihren Erscheinungen nicht den Eindruck, als ob sie ein zusammenhangsloses Gefüge gleich einer schlecht gebauten Trägödie wäre.

Den Anhängern der Ideenlehre allerdings bleibt solcher Vorwurf erspart. Sie lassen die Raumgrößen aus der Materie und der Zahl entstehen, aus der Zweiheit die Linie, aus der Dreiheit etwa die Fläche, aus der Vier die Körper, oder meinetwegen auch aus anderen Zahlen; denn darauf kommt gar nichts an. Aber wie ist es nun damit? Soll dies Ideen bedeuten? oder was soll man sich sonst darunter vorstellen? und welchen Beitrag liefern sie zur Realität der Dinge? Gar keinen; sie tragen dazu ebensowenig bei wie die mathematischen Objekte. Ja auch nicht einmal ein mathematischer Lehrsatz gilt für sie, es sei denn, daß man die mathematischen Objekte in Bewegung zu versetzen und ganz eigentümliche Anschauungen über sie anzustellen sich entschließen will. Das freilich kann man ja. Es macht keine besondere Mühe, sich beliebige Hypothesen auszutifteln, dann darüber ein Langes und Breites zu schwatzen und sie immer weiter auszuspinnen.

Dies also ist der eine Abweg, daß man auf die geschilderte Weise die mathematischen Objekte mit den Ideen verschmilzt. Einen anderen haben diejenigen beschritten, welche zuerst zwei Arten von Zahlen aufgestellt haben, Idealzahlen und dann noch mathematische Zahlen. Leider aber haben diese niemals gesagt und wissen auch nicht zu sagen, auf welche Weise und woraus die mathematische Zahl entsteht. Sie sehen in ihr ein Mittleres zwischen der Idealzahl und den sinnlichen Dingen. Soll sie nun aus dem Groß-und-Kleinen entstehen, so wird sie mit der Idealzahl identisch. Vielleicht nun meinen sie, es sei ein anderes Klein-und-Großes, und wieder ein anderes, woraus die Raumgrößen entstehen. Wenn man aber so ein zweites Groß-und-Kleines annimmt, so setzt man damit eine Mehrheit von Elementen, und wenn man für jedes von beiden ein Einiges als Prinzip setzt, so müßte das Eine wieder ein Gemeinsames über beiden ausmachen. Dann aber muß man erstens fragen, in welchem Sinne das Eine zu dieser Vielheit wird, und zweitens ist es nach jener Ansicht ja gerade ausgeschlossen, daß die Zahl anders als aus der Eins und der unbestimmten Zweiheit entstehe.

Das alles hat also keinen rechten Sinn. Es streitet ebenso wider sich selbst wie wider die gesunde Vernunft und gleicht durchaus dem, was *Simo-*

nides ein langatmiges Gerede nennt. Solches Gerede stellt sich ein gerade wie bei den Sklaven, wenn sie etwas Vernünftiges zu ihrer Entschuldigung nicht vorzubringen wissen. Man hört geradezu die Elemente selber, das Große und Kleine, laute Beschwerde erheben über die Art, wie sie bei den Haaren herbeigeschleppt werden. Denn es ist völlig undenkbar, wie die Zahl von ihnen erzeugt werden sollte; es könnten doch immer nur von der Einheit ausgehend die Potenzen der Zweizahl sein, die sich daraus ableiten ließen.

Übrigens ist schon das unangebracht, bei dem, was ewig ist, von einer Entstehung zu sprechen, ja noch mehr, es ist eines von den Dingen, die völlig sinnlos sind. Ob die *Pythagoreer* eine solche Entstehung annehmen oder ablehnen, darüber braucht man sich nicht den Kopf zu zerbrechen; denn sie lehren ausdrücklich: sobald einmal die Einheit herausgebildet war, sei es aus der Fläche, sei es aus der Farbe, oder aus dem Samen oder weiß Gott woraus sonst, was anzugeben sie in Verlegenheit sind, so wurde im selben Augenblick von ihr als der Grenze das Nächstliegende aus dem Unbegrenzten herbeigezogen und zum Begrenzten gemacht. Aber da sie ja selbst angeben, sie wollten die Entstehung der Welt erklären und dabei naturwissenschaftlich verfahren, so darf man, um gerecht zu sein, Kritik an ihrer Lehre auch nur im Sinne der Naturwissenschaft üben, und bei unserer gegenwärtigen Untersuchung ist demnach von ihnen abzusehen. Denn unsere gegenwärtige Untersuchung dreht sich um die Frage nach den Prinzipien in dem, was unbeweglich ist, und deshalb haben wir hier die Entstehung der Zahlen ins Auge zu fassen nur sofern sie diesen Charakter tragen.

4 Die *Platoniker* sagen nichts von einer Entstehung des Ungeraden; es ist also offenbar ihre Meinung, daß von Entstehung nur beim Geraden die Rede sein könne. Die erste gerade Zahl aber lassen manche aus dem Ungleichen, also aus einem Ausgleich des Groß-und-Kleinen hervorgehen. Dann muß also notwendig, ehe der Ausgleich geschah, eine Ungleichheit zwischen ihnen bestanden haben. Wären sie von Ewigkeit her ausgeglichen, so könnten sie nicht vorher ungleich gewesen sein; denn für das, was ewig ist, gibt es kein Vorhergehendes. Augenscheinlich also schreiben sie den Zahlen eine wirkliche Entstehung und nicht bloß im Sinne einer begrifflichen Entwicklung zu.

Eine Frage, an der man nicht so wohlgemut vorbeigehen kann, ohne sich dem Tadel auszusetzen, ist ferner die nach dem Verhältnis, in dem die Elemente und die Prinzipien zum Guten und Wertvollen stehen. Es ist das die Frage, ob etwas derartiges, wie das, was wir das Gute an sich und das

höchste Gut nennen wollen, selbst zu den Elementen und Prinzipien zu rechnen ist oder nicht, ob es nicht vielmehr etwas erst später Gewordenes ist. Auf seiten der mythologisierenden Denker scheint über diesen Punkt eine Art von Übereinstimmung zu herrschen mit gewissen neueren, die jenes bestreiten und meinen, erst mit dem Fortschritt in der Entwicklung der Dinge trete darin auch das Gute und Zweckmäßige in die Erscheinung. Wenn die letzteren so lehren, so geschieht es, um einer wirklichen Schwierigkeit zu entgehen, der Schwierigkeit, die sich für diejenigen ergibt, die, wie manche es tun, das Prinzip in der Einheit erblicken. Nicht etwa daraus ergibt sie sich, daß sie dem Prinzip die Zweckmäßigkeit als ihm immanent beilegen, sondern daraus, daß sie die Einheit zum Prinzip machen, und zwar zum Prinzip im Sinne des Elements, und die Zahl aus der Einheit sich erzeugen lassen. Die Dichter der Vorzeit bewegen sich insofern in ähnlichen Vorstellungen, als sie die Herrschaft und das Weltregiment nicht den ursprünglichen Göttern, wie der Nacht und dem Himmel oder dem Chaos und dem Okeanos, sondern dem Zeus zuschreiben. Indessen, sie kommen zu solcher Darstellung dadurch, daß sie die Herrschaft der Welt von einer Hand in die andere übergehen lassen, während diejenigen, bei denen die mythische Vorstellungsweise nicht rein und nicht durchweg herrscht, wie *Pherekydes* und einige andere, gleich das ursprüngliche erzeugende Prinzip als das höchste Gut fassen, und ebenso die *Magier,* und unter den Philosophen der späteren Zeit *Empedokles* und *Anaxagoras,* von denen jener die Liebe als Element, dieser die Vernunft als Prinzip gesetzt hat. Unter denen aber, die die Existenz von unbewegten Wesenheiten annehmen, lehren die einen, die Idee der Einheit sei auch die Idee des Guten; allerdings meinten sie, die Einheit sei darin das eigentliche Wesen.

Die Frage ist nun die, in welcher von beiden Weisen man die Sache fassen soll. Nun wäre es doch gewiß seltsam, wenn dem Absoluten, dem höchsten, dem ewigen, schlechthin sich selbst genügenden Wesen gerade dieses Höchste, das Sichselbstgenügen und die ewige Dauer nicht als das Zweckmäßige innewohnen sollte. Vielmehr hat es doch seine Unvergänglichkeit aus keinem anderen Grunde als daher, daß es vollkommen ist, und eben daher auch hat es sein Selbstgenüge. Darum hat man allen guten Grund, den Satz, daß dies dem Prinzip als sein Attribut zukomme, als zutreffend anzuerkennen. Ausgeschlossen dagegen ist die Annahme, daß dieses Prinzip die Einheit, oder wenn nicht diese, daß es Element und zwar Element der Zahlen sei. Daraus würde sich eine Menge von Schwierigkeiten ergeben.

Um diesen zu entgehen, haben manche diese Wendung aufgegeben. Zwar, daß die Einheit oberstes Prinzip und Element sei, das lassen sie gelten, aber doch nur für die Zahl im Sinne der Mathematik. Sonst nämlich würde jede Einheit ihrem Wesen nach zu einem Guten, und damit ergäbe sich allerdings ein gewaltiger Reichtum an guten Dingen. Ferner, wenn die Ideen Zahlen sind, so ist dann jede Idee von Wesen ein Gutes. Nun mag man Ideen als existierend setzen von jedem Beliebigen. Setzt man sie nur als Ideen von guten Dingen, so fällt der Begriff Idee nicht mehr mit dem von selbständiger Wesenheit zusammen. Setzt man sie aber zugleich als Ideen von dem was selbständige Wesenheit ist, so werden sämtliche Tiere und sämtliche Pflanzen zu guten Wesen und ebenso alles, was an ihnen teilhat. Ist schon diese Konsequenz ungereimt, so gilt es ebensosehr von der anderen, daß dann das jenem entgegengesetzte Element, es heiße nun Vielheit oder Ungleichheit oder Groß-und-Kleines, das Zweckwidrige schlechthin bedeuten müßte. Aus diesem Grunde vermied es denn auch der eine dieser Denker, die Zweckmäßigkeit an den Begriff der Einheit zu knüpfen, indem er bedachte, daß dann, weil das Werden aus dem geschieht, was den Gegensatz bedeutet, das Wesen der Vielheit notwendig in der Zweckwidrigkeit bestehen müßte. Andere bezeichnen dagegen das Ungleiche geradezu als das Wesen der Zweckwidrigkeit. Die Konsequenz ist dann die, daß alle Dinge die Eigenschaft der Zweckwidrigkeit besitzen, außer einem, der Idee der Einheit, daß ferner die Zahlen noch in höherem Grade als die Raumgrößen diese Eigenschaft unvermischt an sich tragen, und daß das Schlechte für das Gute das Material abgäbe und somit an dem teilhätte und dem zustrebte, was ihm den Untergang bereitet. Denn wo zwei einen Gegensatz bilden, da ist das eine des anderen Verderben. Und wenn, wie wir ausgeführt haben, die Materie eines jeden Dinges das Ding als Potentielles ist, z. B. die Materie des aktuellen Feuers das potentielle Feuer, so würde das Schlechte seinem Begriffe nach das Gute als potentielles Gutes sein.

Alles dergleichen ergibt sich als Konsequenz daraus, daß man erstens aus jedem Prinzip ein Element macht, zweitens dualistisch die Prinzipien in Gegensätze scheidet, drittens die Einheit als Prinzip setzt, viertens die Zahlen für die obersten Wesenheiten, für selbständige Existenzen und Ideen ansieht.

5 Ist es nun ebenso unmöglich, den Zweck nicht unter den Prinzipien aufzuführen, wie ihn in der bezeichneten Weise aufzuführen, so ist auch nach-

gewiesen, daß diese Art, die Prinzipien und die obersten Wesenheiten zu bezeichnen, nicht die richtige sein kann.

Man ist aber auch darin auf falschem Wege, wenn man eine Gleichartigkeit zwischen den Prinzipien des Universums und dem annimmt, was für die Tiere und Pflanzen gilt, und behauptet, weil hier aus Unbestimmtem und Unvollkommenem das immer Vollkommenere sich herausbilde, deshalb müsse es sich mit den obersten Wesenheiten ebenso verhalten, wonach dann der Idee der Einheit überhaupt keine Existenz zukäme. Allein auch dort, bei Pflanzen und Tieren, sind schon die Prinzipien, aus denen sie entspringen, immer die vollkommenen Gebilde. Was den Menschen hervorbringt, ist ein Mensch, und der Mensch, nicht der Same, ist das Ursprüngliche. Es ist ganz ebenso ungereimt, wenn man den Raum schon mit den mathematischen Körpern zugleich entstehen lassen will. Denn der Raum ist etwas den realen Einzeldingen Angehöriges, die deshalb räumlich geschieden sind; die mathematischen Objekte dagegen sind nicht im Raume. Und ebenso ungereimt ist es, den mathematischen Objekten ein räumliches Dasein zuzuschreiben, aber nicht zu sagen, was denn nun der Raum ist.

Wer da behauptet, die Dinge beständen aus Elementen und die obersten unter den Dingen seien die Zahlen, dessen Sache wäre es, die verschiedenen Weisen zu unterscheiden, wie eines aus anderem wird, und so nachzuweisen, wie denn nun die Zahl aus den Prinzipien entspringt. Soll es etwa durch Mischung geschehen? Aber erstens, es läßt sich nicht alles mischen, und zweitens, was durch Mischung entsteht, ist ein anderes als die Bestandteile; also hätte dann die Einheit keine gesonderte Existenz mehr und kein von den Bestandteilen verschiedenes Wesen. Und das ist's doch gerade, was sie wollen. Oder durch äußerliche Zusammensetzung, so wie eine Silbe entsteht? Aber dann müßte eine Setzung schon vor der Zusammensetzung vorhanden sein, und wer den Gegenstand denkt, würde die Einheit und die Vielheit als die Bestandteile des Zusammengesetzten jedes gesondert denken; dann wäre die Zahl eben dies, ein Aggregat von Einheit und Vielheit, oder von Einheit und Ungleichem. Aus etwas stammen kann nun ebensogut bedeuten aus solchem stammen, was im Gegenstande vorhanden bleibt oder aus solchem, was nicht darin bleibt; welches von beiden gilt nun für die Zahl? Die Abstammung aus solchem, was im Gegenstande vorhanden bleibt, findet sich nur da, wo eine Erzeugung stattfindet. Also entsteht die Zahl wie aus einem Samen? Aber von dem was unteilbar ist, wie die Eins, kann doch nichts auf anderes übergehen. Oder wie aus einem

Entgegengesetzten, das nicht bestehen bliebe? Allein, was so entsteht, das erfordert für sein Entstehen noch etwas anderes, welches bestehen bleibt. Da nun die Einheit von den Einen als Gegensatz zur Vielheit, von anderen als Gegensatz zum Ungleichen genommen wird, wobei dann die Eins als das Gleiche verwandt wird, so würde die Zahl aus einem gegensätzlichen Paare abstammen, und es müßte dann noch ein anderes geben, woraus sie stammt und das bestehen bleibt als ein davon verschiedenes Substrat. Und endlich: wie kommt es denn, daß alles andere was aus Gegensätzen stammt, oder den Gegensatz an sich hat, auch dann, wenn beide Gegensätze sich in der Hervorbringung erschöpfen, zugrunde geht, die Zahl aber nicht? Darüber spricht man sich nicht aus. Und doch ist der Gegensatz Grund des Unterganges, gleichviel ob er im Gegenstande steckt oder nicht steckt, wie der Streit [bei *Empedokles*] die Mischung verderbt; — allerdings wäre es hier nicht einmal notwendig, weil der Streit ja nicht zu der Mischung den Gegensatz bildet [sondern zur Freundschaft].

Bestimmter Aufschluß wird ferner auch darüber nicht gegeben, in welchem Sinne die Zahlen Ursachen der Wesen und der Existenz bedeuten können. Etwa als Grenzen, wie die Punkte für die Raumgrößen, und wie *Eurytos* es machte? Der wußte nämlich anzugeben, was die Zahl eines jeden beliebigen Dinges sei; z. B. dies sei die Zahl des Menschen, diese die des Pferdes. Und ebenso andere Leute, die die Zahlen nach der Figur des Dreiecks und des Vierecks ordnen und von den Formen der Pflanzen vermittelst Rechensteinen ein Abbild herstellen. Oder soll, weil die Harmonie ein Zahlenverhältnis ist, deshalb auch der Mensch und jedes andere Wesen eine Harmonie sein? In welchem Sinne nun gar sollen Eigenschaften wie weiß, süß, warm, Zahlen sein? Daß die Zahlen keine selbständigen Wesen und keine Ursachen der Gestaltung sind, ist ausgemacht. Denn das Wesen liegt in dem *Verhältnis,* und dafür ist die Zahl bloße Materie. So macht eine Zahl das Wesen des Fleisches oder des Knochens in dem Sinne aus, daß dazu 3 Teile Feuer, 2 Teile Erde gehören. Die Zahl, welche es auch sei, ist jedesmal die Zahl von etwas, Zahl des Feuers oder der Erde oder Zahl von Einheiten. Das Wesen der Sache aber besteht darin, daß in der Mischung das *Verhältnis* des einen zum anderen durch diese bestimmte Zahl ausgedrückt wird. Dies ist aber nicht mehr eine Zahl, sondern ein zahlenmäßiges Mischungsverhältnis von körperlichen oder sonst irgendwelchen Dingen.

Das Ergebnis von alledem ist, daß die Zahl nicht die Ursache der Dinge im Sinne der hervorbringenden Ursache sein kann, weder die Zahl über-

haupt noch die aus Einheiten bestehende; daß sie es auch nicht als Materie noch als Begriff und Form der Dinge ist. Und so ist sie es denn auch nicht im Sinne der Zweckursache.

Nun könnte man weiter die Frage aufwerfen, was mit der Zweckmäßig- 6
keit gemeint ist, die von den Zahlen dadurch herkommen soll, daß die Mischung eine zahlenmäßige ist, sei es nun, daß sie nach Potenzen oder nach ungeraden Zahlen geschieht. In Wirklichkeit ist eine Mischung aus Wasser und Honig nicht deshalb gesünder, wenn die Mischung gerade nach dem Verhältnis von dreimal drei stattgefunden hat; vielmehr ist sie vielleicht heilkräftiger, wenn sie zwar einen Zusatz von Wasser, aber diesen in keinem bestimmten Verhältnis enthält, als wenn sie zwar nach einer bestimmten Zahl gemischt, aber zu stark ist. Außerdem darf man Mischungsverhältnisse nur in einer Addition von Zahlen, nicht in einer Multiplikation bestehen lassen; z. B. drei plus zwei, aber nicht dreimal zwei. Denn wo eine Multiplikation stattfinden soll, da muß es sich um eine und dieselbe Gattung handeln. Hat man eine Reihe a b c, so muß sie durch a gemessen werden, und ebenso die Reihe d e f durch d, und so jegliches jedesmal durch das Identische. Es kann also für das Feuer nicht eine Reihe wie b e c f gelten und für das Wasser nicht die Zahl zweimal drei die angemessene sein.

Wäre es aber richtig, daß alles notwendig mit der Zahl in Zusammenhang steht, so ergäbe sich ebenso notwendig, daß vieles identisch wird und die Zahl für den einen Gegenstand dieselbe ist wie für den anderen. Kann also damit wirklich die Ursache bezeichnet sein? kann das Ding seinen Bestand der Zahl verdanken? oder bliebe es damit nicht vielmehr vieldeutig? Da ist z. B. eine Zahl für den Umlauf der Sonne und wiederum eine für den des Mondes und ebenso eine für Leben und Alter jedes lebenden Wesens. Was hindert nun, daß einige dieser Zahlen Quadratzahlen, andere Kubikzahlen, einige gleich, andere ein Doppeltes seien? In der Tat hindert nichts, vielmehr müßten sich die Zahlen in diesen Verhältnissen bewegen, wenn alles an der Zahl hinge, und es wäre die Möglichkeit gegeben, daß das Verschiedene durch dieselbe Zahl bezeichnet würde. Wenn daher für manche Dinge sich dieselbe Zahl ergeben hätte, so wären somit diese Dinge unter einander identisch, weil sie die identische Form der Zahl hätten, und es würde z. B. Sonne und Mond identisch werden.

Was ist aber der Grund, daß dies als Ursache gelten soll? Es gibt sieben Vokale, sieben Saiten oder Harmonietöne auf dem Instrument, sieben Plejaden; mit sieben Jahren wechseln die Kinder, manche wenigstens, manche

auch nicht, die Zähne; sieben Fürsten zogen gen Theben. Ist nun die Eigentümlichkeit dieser Zahl schuld daran, daß es gerade sieben waren, oder daß die Plejade aus sieben Sternen besteht? oder war es nicht vielmehr die Zahl der Tore oder sonst eine andere Ursache, die es bewirkte? Wir zählen in der Plejade sieben, im Bären aber zwölf Sterne, und andere zählen noch mehr. Die Konsonanten X, Ps, Z nennen jene Leute „Konsonanzen", und meinen, deshalb weil die musikalischen Konsonanzen der Zahl nach drei betragen, so gelte die Zahl drei auch bei jenen. Daß es dergleichen Konsonanten unzählige geben könnte, das kümmert sie nicht. Könnte man doch auch für g mit r ganz wohl einen einzigen Buchstaben setzen. Wenn es aber wirklich diese Doppelkonsonanten gibt und keine weiteren, so ist der Grund dafür der, daß es im Sprachorgan drei Stellen der Konsonantenbildung gibt, wo ein s angehängt wird; das ist der Grund, weshalb es nur die drei Doppelkonsonanten gibt, und nicht das, daß die Zahl der „Konsonanzen" drei beträgt. Überdies gibt es der letzteren mehr als drei, was bei jenen ausgeschlossen ist.

Jene Leute machen es gerade so wie die alten Homererklärer, die geringe Verwandtschaften sehen, für die großen aber keine Augen haben. Es gibt Leute, die sich gern in derartigen Spielereien bewegen: z. B. wie die beiden mittleren Saiten die eine 8, die andere 9 Töne habe, ebenso habe der epische Vers siebzehn Silben, gleich der Summe von jenen, und man mißt ihn so, daß die rechte Seite 9, die linke 8 Silben hat; oder der Abstand im Alphabet von A bis Z sei ebensogroß wie der auf der Flöte vom tiefsten Ton bis zum höchsten, und die Zahl des letzteren sei gleich dem Gesamtbau des Himmels. Man überlege sich dagegen bloß, wie wenig Beschwerde es macht, dergleichen sich auszuklügeln und ausfindig zu machen in den ewigen Dingen, da es schon in den vergänglichen Dingen so leicht ist.

Die eigentümlichen Bestimmtheiten der Zahlen, diejenigen sowohl, die man preist, wie diejenigen, die dazu den Gegensatz bilden, und überhaupt das Wesen der mathematischen Objekte, scheint nun gerade in demselben Maße, wie sie von der Zahl reden und sie zur Ursache der ganzen Welt machen möchten, denen unter den Händen zu gerinnen, die sich dieser Betrachtungsweise überlassen. Was sie vorbringen, ist in keiner der Bedeutungen Ursache, die wir in unserer Erörterung über die Prinzipien festgelegt haben. Wie sie es bestimmen, ist allerdings soviel augenscheinlich, daß das Zweckmäßige existiert und daß es der einen der beiden Reihen, der des Guten, angehört, so das Ungerade, die gerade Linie, das Gleiche, die

Potenzen gewisser Zahlen. Dahin gehört auch die Vergleichung der Jahreszeiten mit einer Zahl, ebenso wie das andere, was sie aus den Lehrsätzen der Mathematik zusammentragen; alles das hat dieselbe Bedeutung, alles aber macht zugleich den Eindruck zufälliger Einfälle. Zufälligkeiten sind es, wenn auch alle unter einander verwandt, und das Band zwischen ihnen ist die bloße Analogie. Solche Analogie gibt es in jeder Kategorie des Wirklichen. Was in der Linie das Gerade, das ist in der Fläche das Ebene, in der Zahl etwa das Ungerade, in der Farbe das Weiße. Die Idealzahlen übrigens sind jedenfalls nicht die Ursachen der harmonischen Verhältnisse und dessen, was ihnen gleicht. Denn bei jenen sind die der Form nach gleichen Zahlen von einander verschieden, wie schon die Einheiten selber verschieden sind. Also ein Grund, Ideenlehre zu treiben, wäre in jenen Dingen nimmermehr zu finden.

Solche Konsequenzen ergeben sich, und man könnte wohl eine noch größere Menge heranziehen. Doch schon dies, daß die Entstehung der Zahlen so große Schmerzen macht, und daß man sie auf keine Weise verständlich machen kann, scheint ein Beweis dafür zu sein, daß die mathematischen Objekte keine von den sinnlichen Dingen abgesonderte Existenz haben, wie manche sie ihnen zuschreiben, und daß sie ebensowenig als die Prinzipien des Seienden anzusehen sind.

VI. ZUR TERMINOLOGIE

1. PRINZIP, GRUND, ELEMENT

Ein *Prinzip* nennt man *erstens* den Punkt, von wo aus man bei einem Gegenstande *die Bewegung beginnt;* wie bei einer Linie oder einem Wege, wo auf dieser Seite der eine, auf der entgegengesetzten Seite der andere Ausgangspunkt liegt. *Zweitens* aber heißt Prinzip auch das, von wo aus etwas *am zweckmäßigsten vollbracht wird;* wie man beim Lehren bisweilen nicht mit dem was der Sache nach das Erste und das Prinzip ist, sondern mit dem anfangen muß, von wo aus das Lernen sich am leichtesten vollzieht. *Drittens* heißt Prinzip der Bestandteil, der *für die Entstehung des Ganzen* der ursprüngliche ist, wie beim Schiffe der Kiel, beim Hause der Grundstein; bei den lebenden Wesen legen die einen dem Herzen, die anderen dem Gehirn, wieder andere irgend einem anderen Organe diese Bedeutung bei. *Viertens* heißt Prinzip auch das, was *ohne Bestandteil der Sache zu sein bei ihrer Entstehung das Erste* ist, das wovon die Bewegung und die Veränderung der Natur der Sache nach als von dem Ersten beginnt; wie für das Kind Vater und Mutter, für den Streit eine Beleidigung. *Fünftens* das was eine *Bewegung oder Veränderung vorsätzlich hervorruft;* in diesem Sinne heißt Prinzip die Obrigkeit im Staate, die Herrschermacht, das gesetzliche Königtum und die usurpierte Gewalt, andererseits die Künste und unter diesen wieder vor allem die für andere leitenden. *Sechstens* heißt Prinzip des Gegenstandes auch das, *wovon die Erkenntnis des Gegenstandes als von dem Ersten ausgeht,* wie die Vordersätze eines Schlusses.

In ebenso vielfacher Bedeutung nun spricht man auch vom *Grunde.* Denn alles was Grund ist, ist auch Prinzip. Das Gemeinsame in allen Bedeutungen des Wortes Prinzip ist dies, daß es den Ausgangspunkt bezeichnet dafür, daß etwas ist oder geschieht oder erkannt wird. Dahin gehört teils solches was dem Gegenstande selbst angehört, teils solches was ihm äußerlich ist. Daher ist Prinzip die innere Anlage und das Element, die Überlegung und die Absicht, die begriffliche Wesenheit und der Zweck. Denn

es gibt viele Dinge, bei denen das Prinzip für die Erkenntnis wie für die Bewegung die Zweckbeziehung und der Wert bildet.

Grund heißt *in einem Sinne* das in dem Gegenstande Enthaltene, woraus 2
er wird; so das Erz für die Bildsäule, das Silber für das Gefäß, und ebenso die Gattung, zu der Erz und Silber gehören. *In anderem Sinne* heißt Grund die Form und das Urbild, also der Wesensbegriff, sowie die jenen übergeordnete Gattung, so für die Oktave das Verhältnis 2 : 1, und als höherer Begriff die Zahl, und die Glieder des Verhältnisses. *Drittens* heißt Grund der Ausgangspunkt für Veränderung und Ruhe; so ist jemand Grund, d. h. Urheber, durch seinen Willen, der Vater für das Kind, überhaupt wer etwas macht für das was gemacht wird, und das was Veränderung setzt für das Veränderte. *Viertens* ist Grund der Zweck, also das Wozu, wie für das Spazierengehen die Genesung. Denn auf die Frage: wozu geht jemand spazieren? antworten wir: um gesund zu werden, und mit dieser Antwort meinen wir den Grund bezeichnet zu haben. So heißt denn Grund auch, was in der Mitte liegt zwischen dem Anstoß der Bewegung und dem Ziele; so für die Genesung die Entfettungskur oder das Abführen, die Arzenei oder die Instrumente, lauter Dinge, die zu dem Zwecke als Mittel dienen, aber sich unterscheiden wie die Veranstaltung und ihre Verrichtung.

Das etwa sind die Bedeutungen, in denen man von Grund spricht. Daher kommt es, daß, da Grund in mehreren Bedeutungen gebraucht wird, eines und dasselbe mehrere Gründe haben kann, und nicht bloß nebensächlicherweise. So hat die Bildsäule ihren Grund in der Bildhauerei, aber auch im Erz, und beides nicht in anderer Beziehung, sondern eben als Bildsäule; aber doch nicht in gleichem Sinne; sondern das eine ist Grund als Materie, das andere als bewegende Ursache. Es kann auch jedes wechselsweise der Grund des anderen sein. So ist die Anstrengung Grund des Wohlbefindens, und dieses Grund der Anstrengung; aber auch wieder beides nicht in demselben Sinne, sondern das eine im Sinne des Zweckes, das andere im Sinne der bewegenden Ursache. Weiter aber ist bisweilen eines und dasselbe der Grund für Entgegengesetztes. Was nämlich durch sein Vorhandensein den Grund für dieses Bestimmte bildet, das nehmen wir bisweilen, wenn es nicht vorhanden ist, als Grund für das Entgegengesetzte in Anspruch; so die Abwesenheit des Steuermanns als Grund für das Scheitern des Schiffes, wie seine Anwesenheit den Grund für die Erhaltung des Schiffes bildete. Beides, Vorhandensein und Nichtvorhandensein aber, sind Grund im Sinne der bewegenden Ursache.

Die Gesamtheit dessen, was wir eben als Grund bezeichnet haben, läßt sich unter vier Arten zusammenfassen, die aufs deutlichste ins Auge fallen. Die Laute sind Grund der Silbe, das Material Grund des daraus Gefertigten, Feuer, Erde und dergleichen Grund der körperlichen Dinge, die Teile Grund des Ganzen, die Vordersätze Grund des Schlusses, alles dies im Sinne des Woraus, das eine als Substrat, wie die Teile, das andere als begriffliche Wesenheit, als Ganzes, Verbindung und Form. Der Same dagegen, der Arzt, der Wille, überhaupt das Tätige, Hervorbringende, dieses alles ist Grund als Ursache der Veränderung oder des Beharrens. Dazu kommt das was Grund ist im Sinne des Zieles und Zweckes für das andere. Denn das Wozu beansprucht für das andere das Wertvollste und das Ziel zu sein. Dabei mag der Unterschied zwischen dem an sich und dem nur anscheinend Zweckmäßigen unerörtert bleiben.

Dies alles also heißt Grund, und so viele Arten des Grundes gibt es. Der besonderen Beziehungen freilich, die beim Begriffe Grund vorkommen, gibt es eine Menge; doch lassen sich auch diese auf eine geringere Zahl zurückführen. Man spricht von Gründen in vielfacher Beziehung, und innerhalb einer und derselben Art des Grundes ist das eine der nähere, das andere der entferntere Grund. So ist Grund der Genesung der Arzt, aber auch der Sachkundige; Grund der Oktave das Verhältnis 2 : 1, aber auch die Zahl; und so jedesmal das Allgemeine, das das Einzelne unter sich befaßt. Dann ferner die zufällige Bestimmtheit und die Gattung, zu der sie gehört. So ist Grund der Bildsäule in einem Sinne Polykleitos, im anderen Sinne ein Bildhauer, weil der Bildhauer zufällig Polykleitos ist; ferner das was für die zufällige Bestimmung das höhere Allgemeine ist. So ist Grund der Bildsäule ein Mensch oder noch allgemeiner, ein lebendes Wesen, weil Polykleitos ein Mensch und der Mensch ein lebendes Wesen ist. Aber auch unter den zufälligen Bestimmungen liegt die eine näher, die andere entfernter. So wenn man sagen wollte, Grund der Bildsäule sei ein bleicher oder ein gebildeter Mensch, statt zu sagen Polykleitos oder ein Mensch.

Alles ferner, was als Grund bezeichnet wird, sei es in eigentlichem Sinne, sei es im Sinne der zufälligen Bestimmung, wird teils als Potentielles, teils als Aktuelles genommen. So ist Grund des Hausbaues entweder der Bauverständige als solcher, oder der wirklich bauende Bauverständige. Dasselbe wird nun gelten wie vom Grunde so auch von dem was durch den Grund gesetzt wird, also von dieser Bildsäule oder von einer Bildsäule überhaupt oder noch allgemeiner von einem Bildwerk, und ebenso von

diesem bestimmten Erz oder vom Erz überhaupt oder von der Materie im allgemeinen. Und bei den zufälligen Bestimmungen ist es ebenso. Beides wird dann auch in der Aussage mit einander verbunden, und so wird als Grund angegeben nicht Polykleitos und nicht ein Bildhauer, sondern der Bildhauer Polykleitos.

Indessen, alles dies geht doch auf die Anzahl von sechs verschiedenen Bedeutungen zurück, von denen jede wieder in zwiefachem Sinne vorkommt. Der Grund wird ausgesagt als Einzelnes oder als die Gattung, zu der es gehört; als zufällige Bestimmung oder als die Gattung dieser Bestimmung; und dieses beides wieder in Verknüpfung oder jedes für sich allein; alles dies aber als aktuell oder als potentiell. Dabei zeigt sich der Unterschied, daß bei dem Aktuellen und Einzelnen mit dem Sein oder Nichtsein des Grundes auch das, dessen Grund es ist, ist oder nicht ist; so dieser behandelnde Arzt und dieser sein Patient, dieser Baumeister und dieser Hausbau, während es sich bei dem, was potentiell ist, nicht immer so verhält. Denn mit dem Baumeister vergeht nicht zugleich auch sein Bauwerk.

Ein *Element* nennt man das, was den ursprünglichen Bestandteil der Sache 3
bildet und sich nicht wieder in andersartige Bestandteile zerlegen läßt. So sind Elemente des Sprachlauts die letzten Teile aus denen er zusammengesetzt ist und in die er sich zerlegen läßt, während sie nicht wieder in andere, der Art nach von ihnen verschiedene Laute zerlegt werden können. Sofern sie sich aber zerlegen lassen, so geschieht es in Teile von gleicher Art; so bei den Teilen des Wassers, die wieder Wasser sind, aber nicht bei den Teilen der Silbe. Diejenigen, die die letzten Bestandteile bezeichnen, in die sich die Körper zerlegen lassen, und die nicht wieder in andere der Art nach verschiedene zerlegbar sind, bezeichnen damit ebenso die Elemente der Körper; ob sie nun ein einziges oder mehrere derartige annehmen, unter Elementen verstehen sie eben dies. In ähnlichem Sinne spricht man dann auch von Elementen der mathematischen Beweise und der Beweise überhaupt. Als Elemente der Beweise bezeichnet man die grundlegenden Beweise, diejenigen, die in einer Vielheit von Beweisen immer wieder vorkommen; es sind das die obersten Syllogismen aus drei Gliedern vermittelst eines Mittelbegriffs. In übertragenem Sinne nennt man dann von hier aus auch das ein Element, was an sich einheitlich und geringfügig, doch zu vielen Zwecken verwendbar ist; in diesem Sinne wird auch das Geringe, Einfache, Unteilbare ein Element genannt. Daher kommt es, daß das, was am meisten allgemein ist, als Element gilt, weil ein jedes solches einheitlich

und einfach ist und in vielen Gegenständen, in allen oder doch in der Mehrzahl, vorkommt, und daß bei manchen auch die Einheit und der Punkt für ein solches Erstes und Ursprüngliches gilt. Da nun was man Gattungen nennt ein Allgemeines und Unzerlegbares bedeutet, — kann man sie doch auch nicht definieren, — so bezeichnen manche die Gattungen als Elemente, und zwar sie in eigentlicherem Sinne als ihre Artunterschiede, weil nämlich die Gattung in höherem Maße Allgemeines ist. Denn wo der Artunterschied vorhanden ist, da ist damit auch die Gattung gegeben; aber nicht jedesmal ist, wo die Gattung vorhanden ist, auch der Artunterschied gegeben. In allen diesen Anwendungen ist das Gemeinsame dies, daß in jedem Falle das Element den ursprünglichen Grundbestandteil des Gegenstandes bedeutet.

2. *NATUR, NOTWENDIGKEIT, EINHEIT, SEIN, SUBSTANZ*

4 *Physis, Natur* heißt in einem Sinne alles Werden, Wachsen und Sprießen (eine Bedeutung, als hätte das Wort φύσις langes υ). In anderem Sinne heißt Natur der ursprüngliche Bestandteil, aus dem das, was ein Wachstum hat, hervorsprießt. Drittens heißt Natur in einem Dinge, das durch innere Anlage existiert, der Keim, die ursprünglich bewegende Ursache, die in dem Gegenstande als solchem wirksam ist. Das Verbum φύεσθαι, wachsen, gebraucht man aber von allem, was vermittelst eines anderen sprießt, dadurch daß es dasselbe berührt, mit ihm verwächst und ihm zuwächst in der Art wie die Leibesfrucht. Dabei besteht ein Unterschied zwischen dem Verwachsensein mit dem anderen und bloßer Berührung. Denn hier braucht außer den sich Berührenden nicht noch ein drittes vorhanden zu sein; bei dem aber was mit einander verwachsen ist, ist noch ein Einheitliches, was in beiden dasselbe ist; und dieses ist es was bewirkt, daß die beiden sich nicht bloß berühren, sondern mit einander verwachsen sind und im Sinne der Kontinuität wie der Quantität nach eine Einheit bilden, wenn auch nicht der Qualität nach. Man nennt aber Natur auch viertens das Ursprüngliche, woher das, was nicht durch innere Anlage ist, sein Sein und Werden empfängt; dies ist dann gestaltlos und durch eigenes Vermögen nicht veränderbar. So wird bei einer Bildsäule und bei ehernen Gefäßen das Erz, bei hölzernen das Holz als die Natur des Gegenstandes bezeichnet, und ebenso ist es auch bei anderen Dingen. Denn jegliches solches Ding hat

sein Bestehen darin, daß seine ursprüngliche Materie sich erhält; — in diesem Sinne bezeichnet man denn auch die Elemente der Dinge, die durch innere Anlage sind, als deren Natur. Als solche nehmen die einen Feuer, andere Erde, Luft oder Wasser oder auch sonst etwas dergleichen an, und zwar die einen nur einzelnes davon, die anderen alles zusammen. Fünftens nennt man Natur wieder in anderem Sinne das innere Wesen der Naturdinge; so diejenigen, die die ursprüngliche Verbindung von Elementen als die Natur bezeichnen oder wie *Empedokles* sich ausdrückt:

Eine Natur hat keins der seienden Dinge,
Sondern Mischung allein und Scheidung auch des Gemischten,
Und Natur heißt's bloß, weil so es die Menschen benennen.

In diesem Sinne sagen wir von dem, was durch innere Anlage ist oder wird, daß es noch nicht seine Natur erlangt habe, wenn zwar dasjenige bereits existiert, woraus es regelmäßig ist oder wird, es selbst aber noch nicht seine Form und Gestalt besitzt. Ein Gebilde der Natur ist das, wo beide Momente zusammenkommen, wie die Organismen und ihre Glieder. Natur heißt aber auch die ursprüngliche Materie, und diese in zwiefachem Sinne, entweder als die für diesen bestimmten Gegenstand oder die schlechthin ursprüngliche. So ist für die aus Erz gemachten Dinge das ursprüngliche Material in bezug auf sie das Erz; Urstoff schlechthin aber ist möglicherweise das Wasser, wenn alles das was schmelzbar ist Wasser heißen darf. Und andererseits heißt Natur auch die Form und das Wesen, und dies bildet das Ziel des Werdens. In übertragenem Sinne wird dann schlechthin auch alle Wesenheit Natur genannt eben um der Form willen, weil auch die innere Anlage eine Wesenheit ist.

Nach dem Dargelegten bedeutet also Natur im ursprünglichen und eigentlichen Sinne das Wesen dessen, was das Prinzip seiner Bewegung in sich enthält, sofern es ist was es ist. Die Materie wird Natur genannt deshalb, weil sie für ein solches Prinzip empfänglich ist, die Arten des Werdens aber und das Wachsen deshalb, weil es Bewegungen sind, die aus diesem Prinzip stammen. Dieses den durch innere Anlage existierenden Dingen einwohnende Prinzip für ihre Bewegung aber ist in ihnen irgendwie entweder als bloßes Vermögen oder als wirksame Kraft.

Notwendig nennt man dasjenige, was die Bedingung bildet, ohne welche 5
das Leben nicht möglich ist; so ist für einen Organismus Atmung und Ernährung notwendig, weil er ohne dieselben nicht bestehen könnte, und so

auch dasjenige, ohne welches es nicht möglich ist, daß etwas was ein Gut ist da sei oder entstehe, oder etwas was ein Übel ist abgewendet oder beseitigt werde; so ist das Einnehmen der Medizin notwendig, um die Krankheit los zu werden, und eine Fahrt nach Aegina, um eine Geldsumme zu erheben. *Zweitens* heißt notwendig das Erzwungene und der Zwang, also dasjenige, was im Gegensatze zu innerem Antriebe und Vorsatz hindernd und aufhaltend wirkt. Das Erzwungene wird als ein Notwendiges bezeichnet, und deshalb ist es schmerzlich, wie denn auch *Euenos* sagt:

Jeder empfundene Zwang ist ein verdrießlich Gefühl;

und Zwang ist Nötigung; so sagt *Sophokles*:

Doch ach, der Zwang ist's, was mich nötigt so zu tun.

Die Notwendigkeit gilt als etwas, was keine Überredung abzuwenden vermag, und mit Recht; denn sie bildet den Gegensatz zu derjenigen Bewegung, die aus innerem Vorsatz und vernünftiger Überlegung entspringt. *Drittens* sagen wir von etwas, es sei notwendig so wie es ist, wenn es unmöglich ist, daß es anders sei als es ist. Diesem Sinne des Wortes gemäß spricht man im Grunde auch sonst überall von Notwendigkeit. Denn wo Zwang herrscht, sagt man, es sei notwendig dies zu tun oder zu leiden, wenn es nicht möglich ist, dem inneren Antriebe zu folgen, eben infolge des Zwanges, der eine Notwendigkeit ergibt, durch die es unmöglich wird, anders zu verfahren. Dasselbe Verhältnis liegt aber auch bei den Bedingungen vor, die für das Leben und für die Güter des Lebens erforderlich sind. Denn wo es unmöglich ist, daß die Güter hier, das Leben dort vorhanden sei, ohne die Erfüllung gewisser Bedingungen, da sind die letzteren notwendig, und diese Art des Grundseins ist eine Art der Notwendigkeit. *Viertens* fällt unter den Begriff der Notwendigkeit auch das durch den Beweis Festgestellte; denn wenn etwas schlechthin bewiesen ist, so ist es unmöglich, daß sich die Sache anders verhalte. Die Gründe dafür sind die Vordersätze, aus denen sich der Schluß dann ergibt, wenn das Gegenteil derselben unmöglich ist.

Bei manchen Dingen liegt der Grund dafür, daß sie notwendig sind, in etwas außer ihnen; bei anderen Dingen ist es nicht so, sondern sie sind vielmehr der Grund dafür, daß anderes notwendig ist. Daher ist das ursprünglich und eigentlich Notwendige das Einfache. Denn bei diesem ist es ausgeschlossen, daß es vielfache Beschaffenheiten annehme, also auch, daß es sich jetzt so, jetzt anders verhalte; denn damit würde es eben vielfache Beschaffenheiten annehmen. Wenn es also etwas gibt, was ewig und un-

veränderlich ist, so gibt es für dieses keinen Zwang und keine Störung der inneren Anlage.

Eins heißt etwas teils nach unwesentlichen Beziehungen, teils seines an 6
sich seienden Wesens wegen; nach unwesentlichen Beziehungen, wie in der Verbindung von Koriskos und gebildet zu einem gebildeten Koriskos. Denn ob man von Koriskos und gebildet aussagt, sie seien eins, oder sagt: der gebildete Koriskos, das ist einerlei; ebenso ist es bei gebildet und gerecht und dem gebildeten und gerechten Koriskos. Alles das wird als Eins gesetzt auf Grund unwesentlicher Beziehungen: gerecht und gebildet, weil beide zu einem einheitlichen Gegenstande Prädikate sind, gebildet aber und Koriskos, weil das eine das Prädikat des anderen ist. Und ebenso bildet in gewissem Sinne auch der gebildete Koriskos mit Koriskos eine Einheit, weil das eine der beiden Glieder in der Verbindung Prädikat des letzteren, also gebildet ein Prädikat des Koriskos ist. Der gebildete Koriskos aber macht mit dem gerechten Koriskos deshalb eine Einheit aus, weil das eine Glied in jedem der beiden Ausdrücke Prädikat desselben einheitlichen Subjekts ist. Ganz ebenso bildet es eine Einheit in unwesentlicher Beziehung, wenn man von einer Gattung oder von einem Allgemeinen ein Prädikat aussagt, wie wenn man Mensch und gebildeter Mensch als dasselbe setzt, entweder weil dem Begriffe Mensch als einer einheitlichen Wesenheit das Prädikat gebildet zugefallen ist, oder weil beide Begriffe einem Individuum wie Koriskos als Prädikate zugefallen sind. Indessen bilden beide Begriffe doch nicht ganz gleichartige Bestimmungen; vielmehr der eine bezeichnet etwa die Gattung und also eine Wesensbestimmung, das andere eine bloße Beschaffenheit und einen Zustand der Wesenheit.

Dies ist der Sinn der Aussage, wenn von Einheit in unwesentlicher Beziehung die Rede ist. Spricht man aber von wesentlicher Einheit, so wird damit entweder bezeichnet die räumliche Zusammengehörigkeit, wie ein Bündel durch eine Schnur, Holzplatten durch Aufleimung verbunden sind. Eine Linie wird als einheitlich bezeichnet, auch wenn sie eine gebrochene Linie ist, vorausgesetzt nur, daß ein räumlicher Zusammenhang gegeben ist, und so auch jedes der Glieder des Leibes, wie Bein und Arm. In eben diesen Fällen aber ist in höherem Grade eins, was seiner inneren Natur nach, als was bloß durch künstliche Veranstaltung räumlich zusammenhängt. Räumlich zusammenhängend nennt man aber das, was sich als ein Ganzes bewegt und sich nicht anders zu bewegen vermag; Einheit der Bewegung aber ist da vorhanden, wo die Bewegung unteilbar, und zwar unteilbar der Zeit nach ist.

Räumlich zusammenhängend an und für sich ist das, was nicht bloß durch Berührung eines ist. Werden Holzstücke so gelegt, daß sie einander berühren, so wird man deshalb nicht sagen dürfen, sie seien eines, weder *ein* Holz noch *ein* Körper oder sonst *ein* räumlich Zusammenhängendes. Dagegen nennt man räumlich Zusammenhängendes überhaupt auch dann eines, wenn es eine Biegung aufweist, freilich noch lieber das, was eine solche Biegung nicht aufweist, so die Wade oder die Hüfte eher als das Bein, weil die Möglichkeit besteht, daß die Bewegung des Beines keine einheitliche sei. So ist die gerade Linie in höherem Maße eines als die gebrochene. Die gebrochene Linie, die einen Winkel bildet, nennen wir eine und auch wieder nicht eine, weil es möglich ist, daß ihre Bewegung zugleich und auch daß sie nicht zugleich stattfinde. Dagegen ist die Bewegung der geraden Linie immer eine gleichzeitige, und kein Teil von ihr, der irgendwelche Ausdehnung hat, ist in Ruhe, während der andere in Bewegung ist, wie es bei der gebrochenen Linie der Fall ist.

Wieder in anderem Sinne wird etwas deshalb eines genannt, weil das Substrat seiner Art nach ohne Unterschiede, homogen, ist, und solche Unterschiedslosigkeit besitzt das, worin die Wahrnehmung keine Unterschiede zu finden vermag. Das Substrat ist dabei entweder das nächste oder das entfernteste, wozu man schließlich gelangt. Der Wein wird als eines bezeichnet und das Wasser gleichfalls, sofern es in seiner Beschaffenheit ohne Unterschiede ist. Alle Flüssigkeiten wie Wein, Öl, Geschmolzenes werden als eines bezeichnet, weil das letzte Substrat, das allen zugrunde liegt, eines und dasselbe ist; denn auf Wasser oder auf Luft lassen sie sich alle zurückführen.

Eins heißt ferner, was einer und derselben Gattung angehört und sich nur wie verschiedene Arten innerhalb derselben unterscheidet. Alles dies wird eines genannt, weil die Gattung, die den Unterschieden der Arten zugrunde liegt, eine Einheit bildet. So sind Pferd, Mensch, Hund eines, weil sie sämtlich Tiere sind, eine Einheit ganz ähnlich der Einheit dessen, dessen Materie eine ist. Diese Gegenstände werden also das eine Mal in diesem Sinne als eines bezeichnet, das andere Mal werden sie mit Rücksicht auf die höhere Gattung als dasselbe bezeichnet, wenn sie letzte Arten der Gattung sind; so ist das Gleichschenklige und das Gleichseitige eine und dieselbe Figur, weil beides Dreiecke bedeutet, wenn auch nicht dieselbe Art von Dreiecken.

Sodann wird eins genannt das, dessen das bleibende Wesen ausdrückender Begriff ununterscheidbar ist, sofern man ihn mit einem anderen das

bleibende Wesen des Gegenstandes ausdrückenden Begriffe vergleicht. Denn an und für sich allerdings ist jeder Begriff in Bestandteile zerlegbar. Auf diese Weise ist etwas auch dann, wenn es vermehrt worden ist, und wenn es abnimmt, eines, weil sein Begriff einer ist, wie der Begriff der Form bei den ebenen Figuren. Überhaupt alles das, bei dem der Gedanke, der das bleibende Wesen erfaßt, keinen Unterschied macht und weder der Zeit noch dem Orte noch dem Begriffe nach eine Trennung setzt, das ist im höchsten Sinne eins, und darunter am meisten wieder das, was selbständiges Wesen ist. Denn im allgemeinen wird das, was keinen Unterschied an sich trägt, eben sofern es ihn nicht an sich trägt, in dieser Beziehung ein einiges genannt. So ist jemand, sofern er keinen Unterschied an sich trägt als Mensch, *ein* Mensch, sofern als lebendes Wesen, *ein* lebendes Wesen, und sofern als Größe *eine* Größe. Das Meiste freilich wird ein Einiges genannt deshalb, weil etwas anderes, was es tut, hat, leidet oder wozu es in Beziehung steht, eines ist; dagegen das ursprünglich als ein Einiges Bezeichnete ist das, dessen Wesen einheitlich ist, und zwar einheitlich entweder dem räumlichen Zusammenhange oder der Art oder dem Begriffe nach. Dagegen zählen wir als eine Vielheit teils was räumlich nicht zusammenhängt, teils dessen Art nicht einheitlich ist oder dessen Begriff nicht einer ist. Weiter sagen wir von etwas das eine Mal es sei eines, wenn es eine Größe und räumlichen Zusammenhang hat, das andere Mal es sei nicht eines, wenn es kein Ganzes bildet, und das heißt, wenn es keine einheitliche Form hat. So würden wir nicht ebenso etwas als eines bezeichnen, wenn wir die Teile irgendwie neben einander liegen sehen, wie etwa die eines Schuhes, es sei denn auf Grund des räumlichen Zusammenhanges, sondern dann, wenn sie so beisammen sind, daß sie einen Schuh bilden und also eine einheitliche Form haben. Darum ist auch die Kreislinie im höchsten Grade einheitlich, weil sie ein Ganzes und in sich Abgeschlossenes bildet.

Der Begriff des Eins ist der Begriff des Prinzips für die Zahl. Denn was das ursprüngliche Maß ist, das ist auch Prinzip. Das oberste Erkenntnismittel, das ist das ursprüngliche Maß für jegliche Gattung. Prinzip also der Erkennbarkeit für jede Gattung ist die Einheit. Allerdings bedeutet Einheit nicht für alle Gattungen dasselbe. An der einen Stelle bedeutet sie den Viertelton, an anderer Stelle den Vokal oder den Konsonanten; für die Schwere ist sie eine andere und wieder eine andere für die Bewegung. Aber überall ist Einheit Negation des Unterschiedes, sei es in bezug auf die Quantität, sei es auf die Form. Das was der Größe nach und als Größe unteilbar

ist, das was nach allen Richtungen unteilbar und ohne Ort ist, das nennt man eine Monas; was nach allen Richtungen unteilbar ist und einen Ort hat, heißt Punkt; was in einer Richtung teilbar ist, heißt Linie; was in zwei Richtungen teilbar ist, heißt Fläche; was in jeder Richtung und in dreifacher Dimension seiner Ausdehnung nach teilbar ist, heißt Körper. Und umgekehrt ist Fläche das nach zwei Richtungen Teilbare, Linie das nach einer Richtung Teilbare, das nach keiner Richtung der Ausdehnung nach Teilbare Punkt und Monas: nämlich wenn es keinen Ort hat, Monas, wenn es einen Ort hat, Punkt.

Ferner gibt es solches, was der Zahl nach, und anderes, was der Art nach eines ist, anderes, was der Gattung nach, und wieder anderes, was der Analogie nach eines ist. Der Zahl nach eines ist das, dessen Materie, der Art nach das, dessen Begriff einer ist, der Gattung nach das, was unter eine und dieselbe Kategorie fällt, der Analogie nach, was in demselben Verhältnis steht wie ein anderes zu einem anderen. Dabei ist jedesmal die folgende Stufe in der früheren mit enthalten. Also was der Zahl nach eines ist, ist eines auch der Art nach; dagegen ist nicht alles, was der Art nach eines ist, auch der Zahl nach eines. Ebenso ist der Gattung nach eines alles was der Art nach eines ist; was aber der Gattung nach eines ist, ist nicht alles auch der Art nach eines, aber wohl ist es eines der Analogie nach, während was der Analogie nach eines ist, nicht alles auch der Gattung nach eines ist.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß wo man Vielheit sagt, man den Gegensatz zur Einheit meint. Eine Vielheit also heißt etwas deshalb, weil es räumlich nicht zusammenhängt, oder auch, weil seine Materie, entweder als die entfernteste, oder als die nächste, Unterschiede zeigt, und wieder anderes heißt so, weil die das Wesen ausdrückenden Begriffe eine Mehrheit bilden.

7 Vom *Seienden* spricht man teils im Sinne dessen was an einem anderen ist, teils im Sinne dessen was an und für sich ist: im Sinne dessen, was an einem anderen ist, z. B. wenn wir von einem der gerecht ist aussagen, daß er auch gebildet sei, oder vom Menschen, daß er gebildet, und vom Gebildeten, daß er ein Mensch sei, eine Aussage, ganz ähnlich derjenigen, wie wenn wir sagen, daß ein Gebildeter ein Haus baut, weil nämlich der Baumeister zufällig auch gebildet oder der Gebildete ein Baumeister ist. Denn da bedeutet die Aussage, dieses Subjekt habe dieses Prädikat, daß letzteres dem ersteren zufällig zukomme, und eben dies ist der Fall auch in den

obigen Beispielen. Denn wenn wir sagen, der Mensch ist gebildet, oder der Gebildete ist ein Mensch, der Bleiche ist gebildet, oder der Gebildete ist bleich, so meinen wir bei der einen Aussage, daß beide Prädikate einem und demselben Seienden zugefallen sind, bei der anderen, daß das Prädikat dem Seienden zugefallen ist, und wenn der Gebildete ein Mensch genannt wird, daß diesem, dem Menschen, das Prädikat gebildet zugefallen ist. In derselben Weise wird nun auch vom Nicht-weißen ausgesagt, daß es sei, nämlich weil dasjenige ist, dem es zufällig zukommt, nicht weiß zu sein. Mithin wenn man vom Sein im Sinne des Zufälligen spricht, so geschieht es entweder, weil zwei Bestimmungen beide an demselben Subjekt sind, oder weil die Bestimmung einem Seienden zukommt, oder weil eben das ist, an dem das, wovon ein drittes als Prädikat ausgesagt ist, eine Bestimmung bildet.

Vom an sich Seienden dagegen spricht man in so vielen Bedeutungen, als es Formen der Kategorien gibt; denn so viele Arten dieser Aussage es gibt, so viele Bedeutungen nimmt das Sein an. Nun bezeichnet die eine der Kategorien das Was, die anderen die Qualität, die Quantität, die Relation, das Tun oder Leiden, das Wo und das Wann; das Sein hat also jedesmal dieselbe Bedeutung, wie eine dieser Kategorien. Denn ob man sagt, der Mensch *ist* ein genesender, oder der Mensch genest, ob man sagt, der Mensch *ist* ein gehender, schneidender, oder der Mensch geht, schneidet, das macht keinen Unterschied. Und so durchgängig.

Weiter aber bedeutet das Sein und das „ist" auch, daß die Aussage wahr sei, das Nicht-sein aber, daß die Aussage nicht wahr sondern falsch ist, und dies ebenso im bejahenden wie im verneinenden Urteil. Z. B. Sokrates ist gebildet, bedeutet ebenso: dies ist wahr, wie der Satz: Sokrates ist nicht bleich. Dagegen der Satz: die Diagonale ist nicht kommensurabel, bedeutet: dies, nämlich daß sie kommensurabel sei, ist falsch.

Weiter bezeichnet das Sein und das Seiende in den genannten Bedeutungen teils ein ausdrücklich als Potentielles, teils ein als Aktuelles Gemeintes. So sagen wir, etwas sei sehend, sowohl von dem, was ausdrücklich als zu sehen Vermögendes, wie von dem, was als wirklich sehend gemeint ist; das Verstehen schreiben wir ebensowohl dem zu, der den Verstand zu gebrauchen das Vermögen hat, wie dem, der ihn wirklich gebraucht, und das Ruhen ebensowohl dem, was bereits im Zustande der Ruhe sich befindet, wie dem, was das Vermögen hat in Ruhe zu sein. Ganz dasselbe ist der Fall bei den selbständigen Wesenheiten. Wir sagen: der Hermes sei im Steine, in der Linie sei ihre Hälfte, und nennen Korn auch was noch nicht

reif ist. Wann aber vom Potentiellen die Rede sein kann und wann noch nicht, darüber ist an anderer Stelle genauer zu handeln.

8 Unter *Usia, selbständig Seiendem,* versteht man die einfachen Körper wie Erde, Feuer, Wasser und dergleichen, dann überhaupt Körper und was aus ihnen zusammengesetzt ist, lebendige Wesen und Himmelskörper, sowie ihre Teile. Alles dieses wird Usia, selbständig Seiendes, genannt, weil es nicht von einem Substrat, sondern anderes von ihm ausgesagt wird. In anderem Sinne heißt Usia, was als Grund des Seins solchen Gegenständen, die nicht von einem Substrat ausgesagt werden, innewohnt, wie die Seele im lebenden Wesen. Ferner auch das, was zu Gegenständen von dieser Art als Teil gehört, was sie begrenzt und als bestimmtes Einzelwesen kennbar macht, also dasjenige, mit dessen Aufhebung das Ganze aufgehoben wird, wie nach der Meinung mancher mit der Fläche der Körper und die Fläche mit der Linie aufgehoben wird. Insbesondere schreiben manche der Zahl diese Bedeutung zu; denn wenn sie aufgehoben werde, sei überhaupt nichts, und sie begrenze alles. Weiter gehört dahin das begriffliche Wesen, dessen Definition der Begriff bildet; auch dieses wird als Usia, als selbständiges Sein eines jeglichen bezeichnet.

Es ergibt sich daraus, daß Usia in doppeltem Sinne gebraucht wird; als letztes Substrat, was nicht mehr von einem anderen ausgesagt wird, und zweitens als bestimmtes Einzelwesen, das getrennt für sich besteht. Von dieser Art aber ist die Gestalt und Form eines jeden Dinges.

3. *IDENTITÄT, UNTERSCHIED, GEGENSATZ*

9 Von *Identität* spricht man teils in akzidentiellem Sinne, wie wenn das was blaß und das was gebildet ist, identisch heißt, weil beides an demselben Gegenstande vorkommt, oder Mensch und gebildet, weil das eine Prädikat des anderen ist. Das Gebildete ist ein Mensch, weil dem Menschen jene Bestimmung zugefallen ist. Mit jedem der beiden Glieder in der Verbindung ist diese Verbindung, und mit dieser Verbindung jedes der beiden Glieder identisch. Denn mit dem gebildeten Menschen heißt sowohl der Mensch wie gebildet, und mit diesen heißt jenes identisch. Deshalb wird auch dies alles nicht als Allgemeines ausgesagt. Denn man dürfte nicht in Wahrheit sagen, daß jeder Mensch und gebildet identisch sei. Das Allgemeine hat sein Sein an und für sich, das Akzidentielle aber wird nicht als an und für sich Seiendes, sondern nur von dem Einzelnen ohne weiteres ausgesagt. Sokrates und

der gebildete Sokrates wird als identisch genommen; Sokrates aber wird nicht von einer Mehrheit gebraucht, und man sagt deshalb auch nicht jeder Sokrates, wie man sagt jeder Mensch.

Das eine nun wird in dieser Weise als identisch bezeichnet, das andere in dem Sinne des an sich Seienden, ebenso wie es auch bei der Bezeichnung als Einheit der Fall ist. Identisch heißt das, dessen Materie, sei es der Art, sei es der Zahl nach eine ist, und auch das, dessen Wesen eines ist. Identität bedeutet mithin offenbar eine Art von Einheit, eine Einheit des Seins für eine Vielheit, oder auch so, daß ein Gegenstand als eine Mehrheit genommen wird, wie wenn man sagt, etwas sei mit sich selbst identisch, wo man es also als zwei nimmt.

Von *Anderssein* spricht man da, wo eine Mehrheit von Arten oder von Materien oder von Wesensbegriffen vorliegt. Das Anderssein bedeutet überall den Gegensatz zum Identischsein.

Verschieden heißt das, dem ein Anderssein zukommt, während es doch in gewissem Sinne identisch ist, nicht etwa der Zahl nach, sondern der Art, der Gattung oder der Analogie nach; dann auch das, was einer anderen Gattung angehört, sowie das konträr Entgegengesetzte und das, wo das Anderssein im Wesen enthalten ist.

Ähnlich heißt, was durchgängig die gleichen Bestimmungen hat, oder wo doch die gleichen Bestimmungen über die verschiedenen überwiegen, und daß dessen kennzeichnende Beschaffenheit einheitlich ist. Sofern aber die Möglichkeit einer Veränderung in das Gegenteil besteht, so heißt ähnlich dasjenige, was die meisten dieser Eigenschaften, oder diese der Hauptsache nach auch besitzt. *Unähnlichkeit* aber bildet den Gegensatz zur Ähnlichkeit.

Unter *Gegensatz* versteht man das kontradiktorische und das konträre Verhältnis, Relation, Privation und Haben einer Bestimmung, das letzte Woher und das letzte Wohin beim Entstehen und Vergehen. Zwei Bestimmungen, die ein Gegenstand, der für beide empfänglich ist, nicht zugleich haben kann, nennt man entgegengesetzt, teils die Bestimmungen selbst, teils das, woraus sie entspringen. Die Bestimmung grau und die Bestimmung weiß kommt nicht zugleich demselben Gegenstande zu; deshalb bildet auch das, woraus sie entspringen, einen Gegensatz.

Konträr entgegengesetzt heißt das der Gattung nach Verschiedene, was nicht zugleich an demselben Gegenstande vorkommen kann, und unter dem derselben Gattung Angehörigen das was am weitesten auseinanderliegt, das was unter dem an demselben dafür empfänglichen Gegenstande Vor-

kommenden am weitesten auseinanderliegt, das was unter dem von einem und demselben Vermögen Abhängigen am meisten verschieden ist, überhaupt das dessen Unterschied der größte ist entweder schlechthin oder der Gattung nach oder der Art nach. Sonst heißt entgegengesetzt, das eine, weil es das eben Genannte an sich hat, das andere, weil es für die bezeichneten Verhältnisse empfänglich ist, wieder anderes, weil es diese Verhältnisse hervorbringt oder erleidet, oder das Vermögen hat, sie hervorzubringen oder zu erleiden, oder weil es das Verlieren oder Annehmen solcher Gegensätze oder das Ansichhaben oder Ermangeln derselben bedeutet. Da aber Eins und Sein mehrere Bedeutungen hat, so folgt das Gleiche notwendig auch für das, was nach jenen benannt wird; also auch für Identität, Anderssein und Gegensatz gilt es, daß sie jedesmal nach der Kategorie, die in Frage kommt, eine andere Bedeutung annehmen.

Disjunkt, der Art nach verschieden, heißt das, was derselben Gattung angehörig, also nicht einander über- und untergeordnet ist, was also einer und derselben Gattung angehörig unter sich verschieden ist, und was einen Gegensatz im Wesen enthält. Auch das konträr Entgegengesetzte ist ein der Art nach voneinander Verschiedenes, entweder alles, oder doch das im ursprünglichen Sinne so Genannte; dann auch das begrifflich Verschiedene, sofern es sich um die letzten Arten der Gattung handelt. So sind Pferd und Mensch innerhalb der Gattung lebendes Wesen nicht weiter einzuteilende begrifflich verschiedene Arten. Somit gehört dahin auch, was derselben begrifflichen Wesenheit angehörig bloße Verschiedenheit aufzeigt. Identität der Art nach aber bedeutet von alledem das Gegenteil.

4. *PRIUS UND POSTERIUS, VERMÖGEN UND UNVERMÖGEN*

11 Ein *Prius* und *Posterius,* Vorausgehendes und Nachkommendes, Abgeleitetes, unterscheidet man das eine Mal, sofern in jeder Gattung ein Erstes und ein Ausgangspunkt angenommen wird, danach, wie etwas dem bestimmten Ausgangspunkt näher steht, sei es daß der Ausgangspunkt schlechthin und der Natur der Sache nach gegeben sei, oder daß er nur in relativem Sinne, räumlich oder nur auf jemandes Veranstaltung hin gelte. So ist etwas das Vorausgehende in räumlichem Sinne dadurch, daß es entweder einem durch die Sache selbst gegebenen bestimmten Orte, etwa der Mitte oder dem Rande, oder sonst einem beliebigen Orte näher liegt, und was weiter abliegt,

ist dann das Nachkommende. Anders unter dem Gesichtspunkte der Zeit. Da heißt vorausgehend, was dem gegenwärtigen Zeitpunkt ferner liegt; so bei Vergangenem. Den Perserkriegen gegenüber ist der trojanische Krieg als von der Gegenwart weiter zurückliegend das Vorausgehende. Oder auch das was der Gegenwart näher liegt; so bei zukünftigen Ereignissen. Den pythischen Spielen gegenüber sind die neméischen, weil sie der Gegenwart näher liegen, das Vorausgehende, sofern man den gegenwärtigen Zeitpunkt zum Ausgangspunkt und Anfang nimmt. Wieder anders unter dem Gesichtspunkte der Bewegung. Denn hier heißt vorausgehend, was der ersten Ursache der Bewegung näher liegt, wie der Knabe im Vergleich mit dem Manne. Auch hier ist der Ausgangspunkt schlechthin gegeben. Anders wieder unter dem Gesichtspunkte des Vermögens. Denn hier heißt vorausgehend das was dem Vermögen nach das Überwiegende ist, das Mächtigere. Dahin gehört das, worauf nach ausdrücklichem Vorsatz das Andere, das Nachkommende, notwendig folgen muß, so daß dieses keine Bewegung erfährt, wo nicht jenes es in Bewegung setzt, aber wohl, wenn jenes den Anstoß gibt. Der Ausgangspunkt ist hier der ausdrückliche Vorsatz. Anders wieder unter dem Gesichtspunkte der Ordnung. Hier handelt es sich um solches, was auf eine bestimmte Einheit bezogen von dieser einen verhältnismäßigen Abstand hat; so ist der Nebenmann der Vorausgehende im Verhältnis zum dritten Manne, und die vorletzte Saite das Vorausgehende im Verhältnis zur letzten Saite. Denn dort gilt der Chorführer und hier die mittlere Saite als Ausgangspunkt.

Dieses nun bedeutet das Prius in den bezeichneten Fällen. In anderem Sinne heißt etwas das Prius für die Erkenntnis, und wird dann als das genommen, was zugleich schlechthin das Prius ist; dabei ist es etwas anderes, ob es sich um begrifflichen Zusammenhang oder um sinnliche Wahrnehmung handelt. Denn wo es sich um begrifflichen Zusammenhang handelt, ist das Prius das Allgemeine; wo es sich um sinnliche Wahrnehmung handelt, ist es das Einzelne. Zugleich ist bei der Frage nach dem Begriff die dem Gegenstande zufallende Bestimmung das Prius für die ganze Aussage; so ist gebildet das Prius im Vergleich mit dem gebildeten Menschen. Denn die ganze Aussage würde nicht stattfinden können ohne den Teil. Freilich kann auch von gebildet nicht die Rede sein, wenn nicht irgend jemand da ist, der gebildet heißen darf.

Ferner werden als Prius auch die Beschaffenheiten bezeichnet, die dem was als Prius gilt zukommen; so ist das Geradesein das Prius für das Glatt-

sein, sofern jenes die Beschaffenheit der Linie als solcher, dieses die der Fläche ist.

Dies also wird als Prius und Posterius in diesem Sinne bezeichnet, anderes wieder im Sinne der Sache selbst und ihres Wesens, nämlich das was sein kann ohne das andere, während dieses ohne das andere nicht sein kann. Von dieser Unterscheidung hat *Plato* Gebrauch gemacht. Da aber das Sein viele Bedeutungen hat, so ist zunächst ein Prius das Substrat, mithin das selbständig Seiende, sodann in anderem Sinne ist ein Prius das Potentielle und das Aktuelle. Das eine Mal ist etwas das Prius der Potentialität nach, das andere Mal der Aktualität nach. So ist im Sinne der Potentialität die Hälfte das Prius für die ganze Linie, der Teil das Prius für das Ganze, die Materie das Prius für das selbständig Seiende; dagegen der Aktualität nach sind sie das Posterius. Denn erst wenn der Gegenstand sich aufgelöst hat, hat jenes ein Sein im Sinne der Aktualität.

In gewissem Sinne also läßt sich jedesmal die Bezeichnung von etwas als Prius und als Posterius auf diese letzte Bedeutung zurückführen. Denn wo es sich um Entstehung handelt, da kann das eine sein ohne das andere, so das Ganze ohne die Teile; und ebenso wo es sich um das Vergehen handelt, der Teil ohne das Ganze. Und ebenso ist es in den anderen Fällen.

12 *Vermögen,* Dynamis, nennt man den Grund der Bewegung oder Veränderung, die in einem anderen oder in dem was als ein anderes genommen wird, sich vollzieht. So ist die Baukunst ein Vermögen, das doch nicht in dem Bauwerk selbst vorhanden ist; die Heilkunst dagegen, die gleichfalls ein Vermögen ist, kann wohl in dem Patienten vorhanden sein, nur nicht in ihm sofern er Patient, sondern Arzt ist. Überhaupt wird als Vermögen bezeichnet einerseits der Grund der Veränderung oder Bewegung *in* einem anderen oder einem als anderes Genommenen; andererseits aber der Grund der Veränderung oder Bewegung *durch* ein anderes oder ein als anderes Genommenes. Denn auch, daß etwas eine Einwirkung erleidet, schreiben wir einem Vermögen zu, einerseits gleichviel, welches die Einwirkung sei, andererseits nicht bei jeder Art von Einwirkung, sondern nur wenn diese eine Vervollkommnung bedeutet. Ein Vermögen ist ferner die Fähigkeit, etwas in rechter Weise oder nach bewußtem Vorsatz zu vollbringen. Denn es kommt vor, daß wir, wenn einer bloß geht oder spricht, aber nicht in der rechten Weise oder so wie er es sich vorgenommen hat, einem solchen das Vermögen zu gehen oder zu sprechen nicht zuerkennen. Und das Gleiche gilt auch dem Erleiden einer Einwirkung gegenüber.

Weiter werden Vermögen genannt die dauernden Beschaffenheiten, vermöge deren etwas einer Einwirkung oder Veränderung völlig unzugänglich oder doch der Veränderung zum Schlimmeren nicht leicht ausgesetzt ist. Denn zerbrochen, zerrieben, verbogen, überhaupt ruiniert wird etwas nicht infolge eines Vermögens, sondern eines Unvermögens und einer Mangelhaftigkeit. Was für solche Einwirkung nicht zugänglich ist, das erleidet sie kaum und in geringerem Grade, eben infolge seines Vermögens, seiner Macht und bestimmten Beschaffenheit.

Wenn nun in so vielfacher Bedeutung von Vermögen gesprochen wird, so wird auch mit Vermögen begabt in einem Sinne das heißen, was den Grund enthält für die Bewegung und Veränderung eines anderen oder als anderes genommenen; und ein solches ist dann auch das was Stillstand bewirkt. In anderem Sinne heißt etwas mit Vermögen begabt, wenn ein anderes solche Macht über es besitzt; wieder in anderem Sinne, wenn es das Vermögen hat, irgend welche beliebige Veränderung zu erleiden, sei es zum Schlimmeren, sei es zum Besseren; denn auch was zerstört wird gilt dafür, ausgestattet zu sein mit dem Vermögen zerstört zu werden. Es würde nicht zerstört werden, wenn es nicht das Vermögen dazu hätte; nun aber hat es eine gewisse Beschaffenheit, einen Grund und Ursache für das Erleiden einer solchen Einwirkung. Bald also ist es ein Besitzen, bald ein Ermangeln was den Grund dafür bildet, daß man einem Gegenstande ein Vermögen zuschreibt. Nimmt man aber das Nichthaben auch in gewissem Sinne für ein Haben, so würde jegliches mit Vermögen begabt sein durch ein Haben, und der gleiche Name für alles passen. Es hieße also etwas mit einem Vermögen ausgestattet deshalb, weil es eine dauernde Beschaffenheit und einen Grund in sich hat, und ebenso dadurch daß es das Nichthaben der Beschaffenheit und des Grundes an sich hat, sofern es möglich ist ein Nichthaben zu haben. Wieder in anderem Sinne heißt etwas mit Vermögen begabt deshalb, weil nichts anderes oder solches was als anderes genommen ist, die Macht oder den Grund enthält, jenes zu zerstören. Und weiter gelten alle diese Bedeutungen entweder sofern es sich überhaupt um ein Geschehen oder Nichtgeschehen, oder sofern es sich um ein Geschehen in rechter Weise handelt. Denn auch bei unbelebten Dingen gibt es ein Vermögen in diesem Sinne, so z. B. bei Instrumenten. Von der einen Lyra sagt man, sie habe das Vermögen des Klanges, von der anderen nicht, nämlich wenn sie nicht wohl lautet.

Unvermögen heißt das Nichthaben eines Vermögens und eines Grundes in dem eben bezeichneten Sinne, entweder schlechthin, oder bei einem

Gegenstande, der eigentlich seiner Natur nach das Vermögen haben sollte, oder auch in dem Zeitpunkte, wo er es eigentlich haben sollte. Man nennt zeugungsunfähig nicht im gleichem Sinne einen Knaben, einen Mann und einen Verschnittenen. Beiden Arten des Vermögens steht ein entsprechendes Unvermögen gegenüber, sowohl dem Vermögen des bloßen Bewegens wie dem des Bewegens in rechtem Sinne. *Unvermögend* nun heißt etwas entweder im Sinne dieser Bedeutung von Unvermögen, oder in anderer Bedeutung, so wie das *Mögliche* dem *Unmöglichen* gegenübersteht. Unmöglich ist das, von dem das Gegenteil notwendig wahr ist. So ist es unmöglich, daß die Diagonale der Seite kommensurabel sei, weil der Satz falsch ist, dessen Gegenteil, nämlich daß die Diagonale nicht kommensurabel ist, nicht nur tatsächlich wahr, sondern notwendig wahr ist. Daß sie kommensurabel sei, ist also nicht bloß falsch, sondern es ist notwendig falsch. Das Gegenteil davon, das Mögliche, ergibt sich dann, wenn das Gegenteil nicht notwendig falsch ist. So ist es möglich, daß ein Mensch sitze; denn daß er nicht sitze, ist nicht notwendig falsch. Also bedeutet das Mögliche in dem einen Sinne, wie gesagt, das nicht notwendig Falsche, in anderem Sinne das tatsächlich Wahre, und wieder in anderem Sinne das Wahrseinkönnen. In der Mathematik wird das Wort Dynamis für Potenz in übertragenem Sinne gebraucht.

Diese Bedeutungen des Wortes „möglich" haben keine Beziehung auf den Begriff des Vermögens. Wo aber die Beziehung auf das Vermögen gemeint ist, da meint man Vermögen immer in dem einen, dem ursprünglichen Sinne, d. h. als Grund der Veränderung in einem anderen oder einem als anderes genommenen Gegenstande. Denn das andere heißt vermögend entweder deshalb weil ein drittes ein solches Vermögen der Einwirkung besitzt, oder weil es dasselbe nicht besitzt oder es in dieser bestimmten Weise besitzt. Die gleiche Bedeutung hat es, wenn man etwas unvermögend nennt. Die Grundbedeutung des Vermögens in ursprünglichem Sinne ist also immer die des Grundes der Veränderung in einem anderen oder als anderes genommenen Gegenstande.

5. *QUANTITÄT, QUALITÄT, RELATION*

13 Ein *Quantum* nennt man das, was sich in Bestandteile zerlegen läßt, von denen jeglicher, sei es als einer von zweien oder einer von mehreren, seiner Natur nach ein einiges und bestimmtes Einzelnes ist. Ein Quantum bildet

eine Vielheit, wenn es zählbar, eine Ausdehnung, wenn es meßbar ist. Eine Vielheit heißt, was sich der Möglichkeit nach in nicht kontinuierliche Teile, eine Ausdehnung heißt, was sich in kontinuierliche Teile zerlegen läßt. Als kontinuierlich in einer Richtung heißt die Ausdehnung Länge, in zwei Richtungen Breite, in drei Richtungen Tiefe. Als begrenzt heißt die Vielheit Zahl, die Länge Linie, die Breite Fläche, die Tiefe Körper. Ferner heißt das eine an sich, das andere nur akzidentiell quantitativ; so ist die Linie ein Quantum ihrem Wesen nach, der musikalische Ton ist es nur akzidentiell. Von dem, was an sich die Natur des Quantums hat, hat sie das eine seiner selbständigen Wesenheit nach, wie die Linie; denn hier ist die Bestimmung als Quantum schon in der Bezeichnung des begrifflichen Wesens enthalten. Anderes ist Quantum als Affektion und dauernde Beschaffenheit einer derartigen Wesenheit, so z. B. viel und wenig, lang und kurz, breit und schmal, hoch und niedrig, schwer und leicht, und anderes dergleichen. Es bilden weiter auch groß und klein, größer und kleiner, was teils an sich, teils in Beziehung auf einander ausgesagt wird, Modifikationen des Quantums an sich; doch gebraucht man diese Ausdrücke in übertragenem Sinne auch von anderem. Was nur akzidentiell als Quantum bezeichnet wird, das wird teils in dem vorher angedeuteten Sinne so bezeichnet; wie der musikalische Ton ein Quantitatives ist, so auch das Weiße, nämlich deshalb, weil dasjenige, dem sie als Prädikate zukommen, ein Quantitatives ist; anderes dagegen in dem Sinne wie die Bewegung und die Zeit, die als irgendwie Quantitatives und Kontinuierliches deshalb bezeichnet werden, weil dasjenige zu dem sie als Bestimmungen gehören, sich in Teile zerlegen läßt. Darunter aber verstehe ich nicht sowohl das was bewegt wird, als vielmehr die Strecke, um die es bewegt worden ist. Denn deshalb weil dieses ein Quantitatives ist, ist auch die Bewegung ein Quantitatives, und weil die Bewegung, darum ist es auch die Zeit.

Qualität bedeutet in einem Sinne die unterscheidende Beschaffenheit 14
des Gegenstandes; so ist der Mensch qualitativ bestimmt als lebendes Wesen mit zwei Beinen, das Pferd als solches mit vier Beinen. Der Kreis ist qualitativ bestimmt als eine Figur ohne Ecken, indem diese unterscheidende Bestimmtheit die sein Wesen bezeichnende Qualität bedeutet. So wird also in dieser ersten Bedeutung die Qualität als die unterscheidende Beschaffenheit des Wesens aufgefaßt; einen anderen Sinn hat sie beim Bewegungslosen, Mathematischen. So sind die Zahlen qualitativ bestimmt, z. B. die zusammengesetzten Zahlen, die nicht bloß in einer Richtung weitergehen,

sondern die an der Fläche und dem Körper ihr Abbild haben; es sind dies Produkte aus zwei und aus drei Faktoren. Überhaupt aber ist an den Zahlen das Qualitative das, was neben der Quantität noch an ihrer Wesenheit als Bestimmung vorkommt. Denn das Wesen jeder Zahl ist das, was sie *einmal* genommen ist. So ist das Wesen der Sechszahl nicht dies, daß sie das Produkt aus zwei und drei, sondern das, was sie *einmal* genommen ist; denn sechs heißt soviel wie einmal sechs.

Weiter heißen Qualitäten die Bestimmungen der der Bewegung unterworfenen Gegenstände, wie Wärme und Kälte, weiße und schwarze Farbe, Schwere und Leichtigkeit und anderes dergleichen, in bezug worauf man, wenn es anders wird, von den Körpern aussagt, daß sie sich verändern. Und so auch ferner in bezug auf gute und schlechte Beschaffenheit und überhaupt auf das Schlechte und auf das Gute.

Demnach wird die Qualität in der Hauptsache in zwei Bedeutungen zu verstehen sein, von denen die eine die eigentliche Bedeutung ausmacht. Denn Qualität im ursprünglichen Sinne ist die unterscheidende Bestimmtheit des Wesens, und von dieser bildet die Qualität als den Zahlen zukommend eine Unterabteilung. Denn auch hier ist sie eine unterscheidende Wesensbestimmtheit, aber nicht eine Bestimmtheit des Bewegten, oder doch nicht sofern es bewegt ist. Andererseits bedeutet Qualität die Bestimmungen der der Bewegung unterworfenen Gegenstände, sofern sie der Bewegung unterworfen sind, und die unterscheidenden Bestimmtheiten der Bewegungen selber. Gute und schlechte Beschaffenheit bilden dann eine Unterabteilung dieser Bestimmtheiten; denn sie bedeuten die unterscheidende Bestimmtheit der Bewegung und Wirksamkeit, vermöge deren die in Bewegung begriffenen Gegenstände Wirkungen in rechtem oder in verkehrtem Sinne üben oder erleiden. Dasjenige was das Vermögen hat, in diesem bestimmten Sinne bewegt zu werden oder zu wirken, ist ein Gutes; dasjenige dagegen, was es in dieser bestimmten und entgegengesetzten Weise hat, ist ein Schechtes. So kommt das Gute und Schlechte als Qualität am meisten bei den beseelten Wesen in Betracht, und unter diesen wieder am meisten bei denjenigen Wesen, die mit bewußtem Vorsatz tätig sind.

15 Unter *Relation* versteht man ein Verhältnis teils wie das des Doppelten zum Halben, des Dreifachen zum Drittel, überhaupt des Vielfachen zum Bruchteil und des Überwiegenden zum darunter Bleibenden; teils wie das des Wärme Spendenden zu dem für die Wärme Empfänglichen oder des Trennung Verursachenden zu dem der Trennunq Fähigen und überhaupt

des Wirkenden zu dem die Wirkung Erleidenden; teils wie das des Meßbaren zum Maß, des Gegenstandes der Erkenntnis zum Erkennen, des Gegenstandes der Wahrnehmung zum Wahrnehmen. Im ersten Falle bedeutet Relation ein zahlenmäßiges Verhältnis, entweder schlechthin ein solches, oder ein bestimmtes, und ein Verhältnis der Glieder zu einander oder zur Eins. So ist das Verhältnis des Doppelten zur Eins ein bestimmtes Zahlenverhältnis, das Verhältnis des Vielfachen zur Eins wohl auch ein Zahlenverhältnis, aber kein bestimmtes, wie zu dieser oder zu jener Zahl; das Verhältnis $\frac{3}{2} : \frac{2}{3}$ ist ein Verhältnis zu einer bestimmten Zahl; das Verhältnis eines unechten Bruches zu seiner Umkehrung dagegen das Verhältnis zu einem Unbestimmten, in demselben Sinne wie das Verhältnis des Vielfachen zur Eins es ist. Das Verhältnis des Überwiegenden zu dem darunter Zurückbleibenden ist ein Zahlenverhältnis von durchaus unbestimmter Art; denn die Zahl selber ist kommensurabel; hier aber sind beide Glieder des Verhältnisses im Sinne einer nicht kommensurablen Zahl bezeichnet. Denn das Überwiegende ist im Verhältnis zu dem darunter Bleibenden erstens ein Ebensogroßes und dann noch etwas dazu; dies letztere aber ist unbestimmt; es mag, wie sich's eben trifft, dem andern gleich oder nicht gleich sein.

In allen diesen Fällen nun bedeutet die Relation ein Verhältnis von Zahlen und Eigenschaften von Zahlen; und eben das bedeutet auch das Gleiche, das Ähnliche und das Identische, nur mit einer Modifikation. Denn alles das wird ausgesagt in Beziehung auf die Eins. Identisch ist das, dessen Wesen eines ist; ähnlich das, dessen Qualität eine ist; gleich das, dessen Quantität eine ist. Die Eins aber ist Prinzip und Maß der Zahl, und so bedeuten denn alle diese Arten der Relation ein Zahlenverhältnis, nur nicht alle in derselben Weise.

Die Relation andererseits als das Verhältnis des Wirkenden zum Leidenden bedeutet ein Verhältnis des Vermögens zu wirken und des Vermögens zu leiden und der Betätigung dieser Vermögen. Das Verhältnis des Wärme Spendenden zu dem für die Wärme Empfänglichen ist solch ein Verhältnis des Vermögens, das Verhältnis des Erwärmenden aber zum Erwärmten, des Trennenden zum Getrennten ein Verhältnis der Betätigung des Vermögens. Zahlenverhältnisse dagegen lassen diese Bedeutung der Betätigung eines Vermögens nicht oder doch nur in der an anderer Stelle dargelegten Weise zu; von Betätigung im Sinne der Bewegung kann hier nicht die Rede sein. Das Verhältnis im Sinne des Vermögens verbindet sich mitunter auch mit einem Zeitverhältnis, z. B. als Verhältnis dessen, was hervorgebracht hat zu

dem was hervorgebracht worden ist, und dessen was hervorbringen wird zu dem was hervorgebracht werden wird. In diesem Sinne spricht man von Vater und Sohn; das eine ist dann das was die Wirkung geübt, das andere das was die Wirkung erfahren hat. Es gibt ferner Relationen, die auf der Privation des Vermögens beruhen; so bei dem was des Vermögens entbehrt und was auch danach benannt wird, z. B. das Unsichtbare.

Wo von Relation im Sinne der Zahl und des Vermögens gesprochen wird, da steht etwas in Relation immer dadurch, daß es schon seinem Wesen nach als in Beziehung zu etwas anderem stehend gedacht wird, und nicht dadurch, daß noch erst etwas anderes in Beziehung dazu träte. Dagegen was meßbar, was erkennbar, was denkbar heißt, das heißt etwas Relatives dadurch, daß ein anderes zu ihm in Beziehung gesetzt wird. Denn wenn man etwas denkbar nennt, so meint man damit, daß eine Denktätigkeit sich darauf bezieht; dagegen steht die Denktätigkeit nicht in Relation zu dem Objekt, das sie im Denken erfaßt; denn das hieße nur dasselbe zweimal sagen. Ebenso bedeutet das Sehen das Sehen eines Gegenstandes, nicht das Sehen eines Gesehenen überhaupt, obwohl sich auch dies in Wahrheit sagen ließe, sondern bestimmter bezogen auf eine Farbe oder etwas anderes dergleichen. Sonst würde nur zweimal dasselbe gesagt werden, nämlich daß das Sehen das Sehen dessen wäre, dessen Sehen es ist.

Was nun als an sich relativ ausgesagt wird, das wird teils in dieser Weise ausgesagt, teils wenn die Gattung, zu der es gehört, ein Relatives ist. So ist die Heilkunde etwas Relatives, weil die Gattung, zu der sie gehört, nämlich die Wissenschaft, für etwas Relatives gilt. Ferner ist etwas an sich relativ, sofern das, dessen Bestimmung es ist, als Relatives gemeint ist. So die Gleichheit, weil das Gleiche, und die Ähnlichkeit, weil das Ähnliche etwas Relatives ist. Anderes ist relativ nur in akzidentiellem Sinne. So ist ein Mensch ein Relatives, weil er akzidentiell das Doppelte von einem anderen und weil doppelt etwas Relatives ist, oder das Weiße ist relativ, falls einem und demselben Gegenstande beides zukommt, doppelt so groß und weiß zu sein.

6. VOLLENDET, GRENZE, BESTIMMTHEIT, PRIVATION

16 *Vollendet* nennt man einmal das, zu dem man auch nicht das kleinste Teilchen von außen hinzuzunehmen braucht; so ist die Zeit eines jeden

Gegenstandes dann vollendet, wenn man zu ihr kein weiteres Zeitteilchen außer ihr hinzuzufügen hätte, das noch als Teil zu dieser Zeit gehörte. Weiter aber heißt vollendet auch das, was in bezug auf Tüchtigkeit und rechte Beschaffenheit ein noch Höheres in seiner Gattung nicht zuläßt; so ist einer ein vollendeter Arzt und ein vollendeter Flötenspieler, wenn er an der eigentümlichen Tüchtigkeit in seinem besonderen Fach nichts zu wünschen übrig läßt. So können wir dann den Begriff auch auf das Schlechte übertragen. Wir sprechen von einem vollendeten Denunzianten und einem vollendeten Dieb, wie wir ja auch solchen Leuten ihre Art von Tüchtigkeit zuschreiben und z. B. einen als Musterdieb und Musterdenunzianten bezeichnen; solche Tüchtigkeit ist eben auch eine Art Vollkommenheit. Denn jegliches Ding ist dann vollendet, und jedes begriffliche Wesen ist dann vollendet, wenn je nach der besonderen Art der hier in Betracht kommenden rechten Beschaffenheit an der der Natur der Sache entsprechenden Größe kein Teilchen fehlt.

Weiter wird das vollendet genannt, was einem billigenswerten Zwecke dient. Denn die Bezeichnung vollendet (τέλειον) erhält etwas nach dem Endzweck (τέλος), dem es dient. Da nun dieses, der Endzweck, ein Äußerstes ist, so übertragen wir das auch auf das Schlechte und sagen, etwas sei vollkommen zugrunde gerichtet, vollkommen vernichtet, wenn an der Vernichtung und an dem Unheil gar nichts fehlt, sondern das Äußerste wirklich eingetreten ist. Deshalb wird in übertragenem Sinne auch der Tod als ein Endziel bezeichnet, weil beide ein Letztes sind. Endziel bedeutet aber weiter auch den letzten Zweck.

Was also als an sich vollendet bezeichnet wird, das meint man in diesen verschiedenen Bedeutungen, das eine deshalb, weil es an der rechten Beschaffenheit nichts vermissen läßt und kein Überbieten oder Hinzunehmen von außen zuläßt, das andere deshalb, weil jedesmal in dieser Gattung überhaupt darüber hinauszugehen und von außen etwas hinzuzufügen nicht möglich ist. Das andere aber wird demgemäß als vollendet deshalb bezeichnet, weil es solches wie das Bezeichnete bewirkt oder an sich hat oder damit zusammenstimmt oder irgendwie mit dem was ursprünglich als vollendet bezeichnet wird im Zusammenhange gedacht wird.

Grenze heißt was jedesmal am Gegenstande das Letzte ist, also das 17
Erste, außerhalb dessen kein Teil des Gegenstandes gefunden werden kann, und das Erste, innerhalb dessen alles was zum Gegenstande gehört gefunden wird. Grenze heißt ferner dasjenige, was die Form der Aus-

dehnung oder dessen was eine Ausdehnung hat, bildet; sodann das Ziel eines jeden Gegenstandes, also ein solches, in der Richtung auf welches hin, nicht von welchem her, die Bewegung und die Tätigkeit sich vollzieht, bisweilen aber auch beides zusammen, Ausgangspunkt und Zielpunkt zugleich; ferner der Zweck, und das was jedesmal das Wesen des Gegenstandes, seine bleibende begriffliche Bestimmtheit bildet. Denn dieses macht die Grenze der Erkenntnistätigkeit, und wenn die der Erkenntnistätigkeit, auch die des Gegenstandes aus. Es leuchtet somit ein, daß das Wort Grenze in ebenso vielen Bedeutungen gebraucht wird wie das Wort Anfang, Prinzip, ja in noch mehreren. Denn Prinzip, Ausgangspunkt, heißt Grenze, Grenze aber nicht immer auch Prinzip.

18 Der Ausdruck *sofern* wird in vielen Bedeutungen gebraucht. Er bezieht sich zunächst auf die Form und Wesenheit eines Gegenstandes; man sagt z. B. sofern der Gute gut ist, und meint damit das Gute selbst. In anderem Sinne bezieht sich der Ausdruck auf das Ursprüngliche, woran die Erscheinung ihrer Natur nach vorkommt, wie z. B. die Farbe an einer Fläche auftritt. Das Insofern, das wir an erster Stelle genannt haben, bedeutet die Form, das an zweiter Stelle genannte die jedesmalige Materie des Dinges und sein ursprüngliches Substrat. Überhaupt kommt das Insofern in ebensovielen Bedeutungen vor wie der Begriff des Grundes. So fragt man: in welchem Sinne ist er gekommen, und meint damit: zu welchem Zwecke ist er gekommen; oder: inwiefern ist ein falscher oder auch ein richtiger Schluß gezogen worden, und meint damit: was ist der Grund des richtigen oder des falschen Schließens gewesen. So gebraucht man den Ausdruck auch, wo von der räumlichen Lage eines Gegenstandes die Rede ist: sofern einer steht oder geht, alles Ausdrücke, die sich auf Lage oder Ort beziehen.

Darum wird denn auch der Ausdruck *„an und für sich"* notwendigerweise mehrere Bedeutungen haben. Das an und für sich ist in dem einen Sinne die begriffliche Wesensbestimmtheit des Gegenstandes, wie Kallias an und für sich Kallias und dies die Wesensbestimmtheit des Kallias ist; dann aber ist es auch das als Merkmal in dem Wesensbegriff Enthaltene; so ist Kallias an und für sich ein lebendes Wesen, weil lebendes Wesen zu sein in seinem Begriffe liegt und Kallias sein Sein als lebendes Wesen hat. Ferner kommt dem Gegenstande das an und für sich auch dann zu, wenn er das Ursprüngliche ist, was etwas in sich oder in dem was zu ihm gehört aufgenommen hat; so ist eine Oberfläche an und für sich weiß, und der Mensch hat an und

für sich Leben. Denn die Seele ist des Menschen Bestandteil, und sie ist das Ursprüngliche, was Leben hat. Und so ist auch das an und für sich, was auf keinen weiteren Grund zurückführt. Denn daß einer Mensch sei, dazu kommen viele Bestimmungen zusammen: lebendes Wesen, mit zwei Beinen versehen; dennoch ist der Mensch ein Mensch an und für sich. Endlich ist an und für sich das was dem Gegenstande, und ihm allein, zukommt und sofern es ihm allein zukommt, weil damit der Gegenstand als ein gesondert Existierendes an und für sich charakterisiert wird.

Diathese, Disposition (διάθεσις) heißt bei dem, was Teile hat, die An- 19
ordnung, teils in räumlichem Sinne, teils der Bedeutsamkeit, teils der Form nach. Zugrunde liegt dabei eine Position, ein Gesetztsein (θέσις) wie schon der Name διάθεσις zeigt.

Unter *Habitus* (ἕξις) dagegen versteht man einerseits eine Wirksamkeit, 20
wie die wo das eine etwas hat, das andere Gegenstand dieses Habens ist; so bei einer Tätigkeit oder Bewegung; denn wo das eine hervorbringt, das andere hervorgebracht wird, da gibt es dazwischen eine Tätigkeit des Hervorbringens, und ebenso zwischen dem der ein Kleidungsstück hat und dem Kleidungsstück das er hat, ein Verhältnis des Habens. So viel nun ist klar, daß man diese Art von Verhältnis des Habens nicht wieder haben kann; denn wenn man jedesmal wo man etwas hat, auch das Haben wieder haben könnte, so geriete man in den Fortgang ins Unendliche. In anderem Sinne heißt Habitus die Beschaffenheit, der zufolge ein Eingerichtetes wohl oder übel eingerichtet ist, und dies entweder an und für sich oder in bezug auf anderes. So ist die Gesundheit ein Habitus; denn sie ist eine Beschaffenheit von der bezeichneten Art. Endlich gebraucht man das Wort Habitus, ἕξις, auch für das, was einen Bestandteil einer derartigen Beschaffenheit bildet. In diesem Sinne bedeutet auch die vorzügliche Beschaffenheit der Bestandteile einen Habitus.

Unter *Bestimmtheit* (πάθος) versteht man einmal eine Eigenschaft, Affek- 21
tion, in bezug auf welche der Gegenstand einer Veränderung ausgesetzt ist, z. B. weiß und schwarz, süß und bitter, schwer und leicht, und dergleichen mehr; dann aber versteht man darunter auch die wirklichen Vorgänge und die in diesen Beziehungen eingetretenen Veränderungen, insbesondere diejenigen Veränderungen und Bewegungen, welche dem Gegenstande schädlich sind, und am häufigsten die Schädigungen von schmerzlicher Art. Endlich werden mit dem gleichen Worte auch Unfälle und schmerzliche Erfahrungen von besonderer Größe bezeichnet.

22 Von *Privation*, Entbehren, Beraubtsein (στέρησις) spricht man erstens da, wo ein Gegenstand das nicht hat, was von Natur dazu geeignet ist, daß ein Gegenstand es habe, und das auch dann, wenn nicht der Gegenstand selbst es eigentlich haben sollte; so sagt man von der Pflanze aus, sie entbehre (ἐστερῆσθαι) der Augen. Ferner aber auch da, wo der Gegenstand, und zwar entweder er selbst, oder die Gattung, zu der er gehört, das nicht hat, was er seiner Natur nach haben sollte; so entbehrt der blinde Mensch des Augenlichtes in anderem Sinne als der Maulwurf, der letztere wegen der Gattung, der er angehört, jener als dieser einzelne. Ferner aber auch dann, wenn der Gegenstand nicht hat, was zu haben zu seiner Natur gehört und zu der Zeit, wo es zu seiner Natur gehört. Denn Blindheit ist eine Privation, blind aber ist einer nicht in jedem Lebensalter, wo er das Augenlicht nicht hat, sondern in dem, wo er es eigentlich haben sollte. Ebenso ist es mit dem Orte wo, mit dem Teile an dem, mit der Beziehung in welcher, mit der Art in der, etwas nicht hat, was zu seiner Natur gehört. Und so wird ferner auch die gewaltsame Entziehung eines Besitzes eine Privation genannt. In ebenso vielen Bedeutungen, wie man die Negation mit Hilfe der Vorsilbe „un" oder der Endsilbe „los", mit α privativum, ausdrückt, spricht man auch von Arten der Privation. So heißt ungleich etwas davon, daß es die Gleichheit nicht hat, die zu seiner Natur gehört, unsichtbar auch davon, daß es schlechterdings keine oder doch nur eine undeutliche Farbe hat, und fußlos auch davon, daß es überhaupt keine Füße oder solche von schlechter Beschaffenheit hat. Und so bezeichnet die Privation überhaupt auch dies, daß der Gegenstand etwas nur in kümmerlicher Weise hat; z. B. kernlos heißt ein Granatapfel, der Kerne von dürftiger Art hat; oder sie bezeichnet, daß man etwas nicht leicht oder nicht gut an dem Gegenstande vornehmen kann; so heißt unzertrennlich nicht bloß das was gar nicht zu zertrennen ist, sondern auch was sich nicht leicht oder nicht gut zertrennen läßt. Endlich bezeichnet die Privation, daß dem Gegenstande etwas schlechterdings fehlt. So heißt blind nicht der Einäugige, sondern wer auf beiden Augen des Lichtes beraubt ist. Darum gilt es nicht, daß jeder Mensch entweder gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht wäre, sondern es gibt auch Zwischenstufen.

23 Mit dem Worte *haben, halten,* bezeichnet man mehrere Verhältnisse. Erstens heißt es soviel wie seiner eigenen Natur oder seinem inneren Triebe gemäß einen Gegenstand treiben, ihn in einen Zustand versetzen. So sagt man wohl, das Fieber habe den Menschen und der Herrscher den Staat, und das Kleidungsstück habe der, der es trägt. Andererseits bezeichnet haben, daß

etwas an einem dafür Empfänglichen vorhanden ist, wie das Erz die Form der Bildsäule und der Leib die Krankheit hat. Dann bedeutet „haben" auch das Verhältnis des Umfassenden zum Umfaßten. Man sagt, dasjenige habe etwas, was dieses in sich enthält, wie das Gefäß die Flüssigkeit, die Stadt die Bewohner, das Schiff die Mannschaft, und so auch das Ganze die Teile. Dann aber sagt man auch von dem, was etwas daran hindert, sich seinem eigenen Triebe gemäß zu bewegen oder zu betätigen, es habe, halte eben dieses, wie eine Säule die darauf ruhende Last, oder wie Atlas bei den Poeten den Himmel hält, der sonst auf die Erde herabstürzen würde; eine Vorstellung übrigens, die man ähnlich auch bei Naturphilosophen finden kann! In demselben Sinne sagt man auch von dem was zusammenhält, es habe, halte, weil ihrem eigenen Triebe gemäß die Dinge auseinanderfallen würden. In demselben Sinne nun und im Anschluß an die Bedeutung des Wortes „haben" sagt man dann auch, etwas *sei in* einem anderen.

7. BESTANDTEIL, TEIL, GANZES, BRUCHSTÜCK

Mit *aus etwas sein, bestehen* drückt man aus, daß etwas an dem anderen 24
seine Materie hat, und zwar in doppelter Weise: entweder im Sinne der obersten Gattung oder der letzten Art, also das eine Mal, wie alles Flüssige aus Wasser, das andere Mal wie eine Bildsäule aus Erz besteht. Man sagt aber auch, etwas sei, entstehe aus dem anderen als aus seinem ersten bewegenden Grunde. Z. B. woher kommt der Streit? Aus einer beleidigenden Äußerung, weil diese der Ursprung des Streites ist. Andererseits wieder ist etwas aus dem Zusammengesetzten, das aus Materie und Form besteht; so sind die Teile aus dem Ganzen, der Vers aus der Ilias und der Stein aus dem Hause. Denn das Endziel bildet die Form, und vollendet ist, was sein Endziel erreicht hat. Anders wieder bedeutet das „aus etwas sein" ein Verhältnis, wie der Begriff aus Merkmalen, z. B. der Mensch aus dem mit zwei Beinen versehen sein und die Silbe aus den Lauten ist. Hier ist das Verhältnis ein anderes als das zwischen Bildsäule und Erz. Denn da besteht die zusammengesetzte Substanz aus der sinnlich wahrnehmbaren Materie; freilich besteht auch der Begriff aus der begrifflichen Materie. Das wären denn die Bedeutungen des Wortes. Es kann aber auch in jeder der genannten Bedeutungen etwas aus einem Teile des anderen sein, wie aus Vater und Mutter das Kind, aus dem Boden die Pflanze, weil sie aus einem

Teile von diesem stammt. „Aus etwas“ heißt aber ferner auch zeitlich nach etwas; so wird aus dem Tage die Nacht und aus schönem Wetter stürmisches Wetter, weil das eine nach dem anderen kommt. Bald drückt dies aus, daß das eine, wie in den eben erwähnten Beispielen, sich in das andere umwandelt, bald daß bloß eine zeitliche Aufeinanderfolge stattfindet; so sagt man, die Seefahrt entsprang aus der Tagundnachtgleiche, weil sie nach ihr kam, und aus den Dionysien wurden die Thargelien, weil sie nach den Dionysien kommen.

25 *Teil* heißt erstens das, worin etwas was Größe hat auf welche Weise auch immer zerlegt werden kann. Denn jedesmal wird bei einem Quantitativen als solchem das was man von ihm fortnimmt als ein Teil desselben bezeichnet, wie die Zwei als Teil der Drei. In engerem Sinne betrachtet man als Teil eines Quantums nur das, was als Maß für dasselbe dient. Daher gilt die Zwei wohl in jenem Sinne als Teil der Drei, aber nicht in diesem. Weiter wird auch das worin sich die Art zerlegen läßt, wo nicht mehr das Quantitative in Betracht kommt, als Teil der Gattung bezeichnet; so nennt man die Arten Teile der Gattung. Weiter heißen Teile auch die Glieder, in die das Ganze, sei es die Form oder das mit der Form Ausgestattete, zerlegt wird oder woraus es besteht; so ist ein Teil der ehernen Kugel oder des ehernen Würfels das Erz, das heißt die Materie, in der die Form sich ausprägt, aber auch der Winkel. Endlich sind auch die Merkmale in dem Begriffe, der den Gegenstand bezeichnet, Teile des Ganzen. Und so wird auch die Gattung als Teil des Artbegriffs bezeichnet, während vorher in anderer Weise die Art einen Teil der Gattung bildete.

26 Ein *Ganzes* heißt das, woran kein Teil fehlt, der zu dem Ganzen seiner Natur nach gefordert wird, sowie das was einen Inhalt so umfaßt, daß dieser eine Einheit bildet. Dies kann in doppelter Weise geschehen. Es kann jeder der umschlossenen Teile eine Einheit für sich bilden, es kann aber auch die Einheit erst aus ihnen werden. Das Allgemeine nämlich, das was man als eine Allheit gemeinsam bezeichnet, ist ein Allgemeines dadurch, daß es eine Vielheit so umfaßt, daß das Ganze von jedem einzelnen ausgesagt wird und alles dieses einzelne als Einzelnes zusammen eine Einheit bildet, wie Mensch, Pferd, Gott sämtlich unter den Begriff lebendes Wesen fallen. Anders das Kontinuierliche und Begrenzte, wo sich aus einer Mehrheit von Bestandteilen eine Einheit ergibt, meistenteils in potentieller, sonst wohl auch in aktueller Weise. In diesem letzteren Falle gehört dahin mehr das was von Natur als das was durch Kunst eine Einheit ausmacht, wie wir schon bei der

Erörterung des Begriffs der Einheit dargetan haben; denn Totalität bedeutet eine Art von Einheit. Bei dem ferner, was ein Quantitatives ist mit Anfang, Mitte und Ende, gebraucht man das Wort „alles“, sofern die Lage und Ordnung der Teile keinen Unterschied ausmacht, dagegen das Wort „ganz“, sofern dieser Unterschied vorhanden ist; wo beides eintreten kann, da sind beide Bezeichnungen, die als Ganzes und die als Alles, am Platze. Dahin gehört alles, was in der Veränderung der Ordnung der Teile wohl seine Natur, aber nicht seine Gestalt bewahrt, wie Wachs oder ein Kleidungsstück, die ebensowohl als „alles“ wie als „ganz“ bezeichnet werden, weil hier beide Bestimmungen passen. Bei Wasser aber und sonstigen Flüssigkeiten wie bei Zahlen gebraucht man wohl das Wort „alles“; aber den Ausdruck „ganz“ gebraucht man von der Zahl und von dem Wasser nicht, es sei denn in übertragenem Sinne. Man gebraucht den Ausdruck „sämtlich“, wo das Wort „alles“ als von einer Einheit gilt, von den einzelnen Gliedern als getrennten. So wird „alles“ von dieser bestimmten Zahl, „sämtlich“ von diesen Einheiten darin gebraucht.

Den Ausdruck *verstümmelt*, Bruchstück, gebraucht man nicht von jedem 27
beliebigen Quantitativen, sondern nur von dem was Teile hat und ein Ganzes bildet. Die Zwei wird nicht unvollständig, wenn man die eine Einheit von ihr wegnimmt; denn bei einer Verstümmelung ist niemals das was übrig bleibt dem gleich was fortgefallen ist. Und das Gleiche gilt von jeder Zahl; denn es gehört dazu, daß die Sache ihrem Wesen nach bestehen bleibt. Damit der Becher verstümmelt heißen könne, muß er immer noch ein Becher sein; die Zahl aber ist dann nicht mehr dieselbe geblieben. Aber weiter, man gebraucht den Ausdruck auch nicht von allem, was aus ungleichartigen Teilen besteht; denn eine Zahl z. B. kann ganz wohl aus ungleichen Teilen bestehen wie 5 aus 2 + 3. Aber überhaupt, Dinge, bei denen es auf Lage und Ordnung der Teile nicht ankommt, wie Wasser oder Feuer, können nicht verstümmelt werden; sondern dazu wird erfordert, daß der Gegenstand seinem Begriffe und Wesen nach eine bestimmte Ordnung der Teile, und weiter, daß er Zusammenhang habe. Eine Harmonie besteht aus ungleichartigen Teilen in bestimmter Ordnung, und darf doch nicht verstümmelt heißen. Und weiter, auch bei dem, was ein Ganzes ist, reicht es zum Begriff der Verstümmelung nicht aus, daß ihm ein beliebiger Teil geraubt wird; es dürfen weder die für den Bestand des Dinges wesentlichen Teile, noch auch beliebig irgendwo am Ganzen befindliche Teile sein. Ein Becher wird nicht verstümmelt, wenn er ein Loch bekommt, sondern etwa wenn

er den Henkel oder den Aufsatz an der Spitze verliert, und ebenso ein Mensch nicht, wenn er ein Stück Fleisch oder die Milz, sondern wenn er etwa eine der Extremitäten einbüßt, und auch hier nicht jede beliebige, sondern eine solche, die ganz weggenommen nicht wieder nachwächst. Ein Kahlköpfiger ist darum noch kein Krüppel.

8. GATTUNG, FALSCH, AKZIDENS

28 Von *Gattung, Stamm,* spricht man, wo sich kontinuierlich eine Generation von Wesen, die dieselbe Form haben, an die andere reiht. So sagt man: solange die menschliche Gattung besteht, und meint damit: solange sich eine Generation von Menschen an die andere reiht. Man gebraucht das Wort aber auch da, wo es einen ersten Urheber und eine gemeinsame Abstammung gibt. So spricht man von dem Stamm der Hellenen und dem der Jonier, weil jene den Hellen, diese den Jon zum Stammvater haben. Der Stammvater ist dabei wichtiger als die Materie, die Stammutter; doch wird der Stamm auch wohl von einem Weibe abgeleitet; so spricht man von der Nachkommenschaft der Pyrrha. Man spricht weiter auch von Gattung bei einem Verhältnis wie dem der Ebene zu den ebenen Figuren und des Körpers zu den körperlichen Gestalten. Denn jede ebene Figur ist wieder die Ebene in bestimmter Begrenzung, und jedes körperliche Gebilde ein Körper mit dieser Bestimmtheit. Hier heißt Gattung das Substrat für die Unterschiede der Arten. Bei den Begriffsbestimmungen ferner ist Gattung der erste Bestandteil, der aussagt, was der Gegenstand ist, und die Artunterschiede werden dann durch die besonderen Beschaffenheiten gebildet. Das also sind die verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort Gattung gebraucht wird: die Kontinuität der Erzeugung innerhalb der identischen Form; die Gleichartigkeit der Abstammung von dem gemeinsamen Urheber und dann von der gemeinsamen Stammaterie. Denn das woran der Artunterschied und die qualitative Bestimmung sich findet, ist das Substrat, das wir Materie nennen.

Der Gattung nach verschieden heißt das, dessen ursprüngliches Substrat verschieden ist, wo ferner das eine sich nicht in das andere und beide sich nicht in ein drittes auflösen lassen. So ist Form und Materie der Gattung nach verschieden, und ferner auch das, was unter verschiedene Kategorien des Seienden fällt. Denn das Seiende bedeutet teils das selbständige Wesen, teils die qualitative Bestimmung, teils eine der anderen Bestimmungen, die

wir früher aufgezählt haben. Denn diese lassen sich weder auf einander noch auf eine sonstige Einheit zurückführen.

Den Ausdruck *falsch,* unwahr, gebraucht man das eine Mal in dem Sinne, 29
daß die *Sache* falsch heißt, und zwar zunächst deshalb, weil zwei Bestimmungen entweder tatsächlich nicht verbunden sind, oder weil sie unmöglich verbunden sein können. So wenn es heißt, daß die Diagonale kommensurabel sei, oder daß du sitzest; hier ist jenes immer, dieses zuzeiten falsch; denn in so verschiedener Weise ist doch beides ein Nicht-Seiendes. Unwahr ist aber auch, was zwar wirklich da ist, was aber die Natur hat, so zu erscheinen, wie es in Wirklichkeit nicht beschaffen, oder als das was es in Wirklichkeit nicht ist, wie perspektivische Bilder oder Träume, die ja an sich wirklich etwas, aber nicht das sind, wovon sie die Vorstellung erregen. Sachen also werden in diesem Sinne unwahr genannt, entweder weil sie selbst nicht sind, oder weil sie die Vorstellung von etwas erzeugen, was nicht wirklich ist.

Eine *Aussage* aber ist falsch als Aussage über solches, was nicht wirklich ist, sofern sie als diese falsch ist. Darum ist eine Aussage falsch auch dann, wenn sie von einem anderen Gegenstande gemacht wird als von dem, für den sie richtig ist. So wird eine Aussage über den Kreis falsch, wenn sie von dem Dreieck gemacht wird. Die Aussage über einen jeden Gegenstand ist in dem einen Sinne nur eine einzige, indem sie das eigentliche Wesen bezeichnet; sie kann aber auch eine mehrfache sein, da ein und derselbe Gegenstand wohl er selber, aber er selber auch mit einer Bestimmung ist, wie Sokrates und Sokrates mit dem Prädikat gebildet. Die falsche Aussage aber ist von keinem Gegenstande die Aussage ohne weiteres. Aus diesem Grunde meinte *Antisthenes* töricht genug, man dürfe von keinem Gegenstande etwas anderes aussagen als seinen eigenen Begriff: „von einem nur eines". Daraus ergab sich denn, daß es unmöglich sei, widersprechende, und beinahe unmöglich, falsche Aussagen zu machen. Aber vielmehr ist es wohl möglich, jedem Gegenstand nicht bloß seinen eigenen Begriff, sondern auch den Begriff von etwas anderem beizulegen, und solche Bezeichnung kann ja sicherlich falsch, sie kann aber auch richtig sein, wie wenn man 8 als ein Doppeltes bestimmt, indem man den Begriff der 2 darauf anwendet.

Das wäre also soweit die Bedeutung von falsch. Nun spricht man aber auch von einem falschen, unwahren Menschen und meint damit einen leichtfertigen Menschen mit einem Hange zu Aussagen von der bezeichneten Art, nicht weil er etwas anderes damit bezweckt, sondern nur um ihrer selbst

willen, und der anderen dergleichen vorredet; ebenso wie wir auch die Sachen als unwahr bezeichnen, die unwahre Vorstellungen erzeugen. Darum trifft die Ausführung im Dialog „Hippias“ daneben, als sei ein und derselbe wahr und unwahr zugleich. Hier wird der, der die Unwahrheit zu sagen vermag, für einen unwahren Menschen genommen; wer aber die Unwahrheit zu sagen vermag, ist gerade der Wissende und Einsichtige; und obendrein wird derjenige, der mit Willen schlecht ist, als der Höherstehende betrachtet gegenüber dem, der es nicht mit Willen ist. Dieses falsche Ergebnis wird erlangt auf dem Wege der Induktion. Wer mit Willen hinkt, ist besser daran als der, der unfreiwillig hinkt: da heißt es also von einem, er hinke, wenn er nur so tut. Aber vielmehr, wäre einer mit Willen lahm, so würde er doch dem gegenüber, der es wider Willen ist, der Minderwertige sein, und es ist damit hier gerade so wie da, wo es sich um sittliche Eigenschaften handelt.

Ein *Akzidens* (συμβεβηκός) nennt man eine Bestimmung, die einem Gegenstande zukommt und ihm mit Recht beigelegt wird, indessen nicht notwendig und auch nicht regelmäßig. So wenn einer beim Graben einer Grube für eine Pflanze einen Schatz findet. Für den, der die Grube gräbt, ist eben dies, das Finden eines Schatzes, ein akzidentielles Ereignis; denn daß einer beim Pflanzen einen Schatz findet, das ist nicht notwendig, weder als Folge daraus, noch als Folge danach, noch trifft es regelmäßig ein. Ebenso kann einer, der gebildet ist, ganz wohl auch blaß sein; aber da dies nicht notwendig noch regelmäßig zutrifft, so nennen wir es ein Akzidens, einen *Zufall*. Wenn daher eine Bestimmung vorkommt und an einem gewissen Gegenstande vorkommt, und zuweilen auch wenn sie an diesem Orte oder zu dieser Zeit vorkommt, so ist eine solche Bestimmung, die zwar vorhanden ist, aber nicht aus dem Grunde vorhanden ist, weil dieses Bestimmte war oder jetzt oder hier war, ein Akzidens. Für das Akzidentielle gibt es keine bestimmte, sondern nur eine beliebige Ursache, und diese ist unbestimmbar. Es geschieht einem in akzidentieller Weise, zufällig, daß er nach Ägina kommt, wenn er nicht aus dem Grunde daselbst angekommen ist, weil er dorthin fahren wollte, sondern etwa weil ihn ein Sturm dorthin verschlagen oder Räuber ihn entführt haben. Solches Akzidentielle ist ja geschehen und ist vorhanden, aber nicht, sofern es selber ist, sondern sofern etwas anderes ist. So war der Sturm die Ursache, daß er nicht dahin gelangte, wohin er auf der Fahrt war; dies aber war Ägina. Man gebraucht dann das Wort akzidentiell auch noch in anderem Sinne und bezeichnet

damit das was einem Gegenstande an und für sich zukommt, ohne doch zu seinem begrifflichen Wesen zu gehören, wie es eine Bestimmung des Dreiecks ist, daß die Winkelsumme zwei Rechte beträgt, und in dieser Bedeutung kann das Akzidentielle auch ein Ewiges sein, nicht in jener Bedeutung. Genaueres hierüber bringen wir an anderem Orte.